علي مبروك

عن الإمامة والسياسة

و

الخطاب التاريخي في علم العقائد



عن الإمامة والسياسة
والخطاب التاريخي في علم العقائد

عن الإمامة والسياسة

والخطاب التاريخي في علم العقائد

تأليف: علي مبروك

الناشر: مركز الإنماء الحضاري

الطبعة الأولى / 2004

الإخراج الفني: أمينة مقداد مصطفى

تصميم الغلاف: م. جمال الابطح

مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTER- ESSOR ET CIVILISATION



حلب - سورية - ص.ب 6333 - BP. 6333 ALEP SYRIA

هاتف : 2257565 (21) - فاكس: 4468875 (21) 00963

البريد الإلكتروني: center.e.c@aemail4u.com

علي مبروك

عن الإمامة والسياسة
والخطاب التاريخي في علم العقائد



على سبيل الإهداء

المجد للأطفال

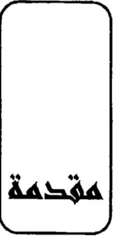
صناع البشارة

في أحلك التاريخ

بشظايا الحجارة

ومن قبل إلى أمي، ومن بعد إليها وإليهم

علي


مقدمة

1

لعل أحداً لا يجادل البتة في أن الأمة تنسحق الآن، وبقوة، تحت وطأة أزمة شاملة لا يبدو إلى البرء منها أي سبيل.. إذ ثمة الانهيار في كل موقع، والانتكاس على كل جبهة، والكبوة مآل كل إصلاح، والسقوط نهاية كل نهضة.. وهكذا إلى حد أن كافة مطالب النهوض والتقدم لم تزل في طور الأحلام والأماني، بل والأوهام، رغم قرنين تقريبا من السعي والإقدام.

وبالطبع فإن كثيرين قد احتشدوا في سبيل رفع الغمة عن كاهل الأمة، وانخرطوا -وخصوصا بعد كل واحدة من كوارث الأمة المتعددة- في حركة نقد ومراجعة لفكر وأطروحات ما بات يعرف بخطاب النهضة العربي. ورغم الخصوصية الفائقة لهذه الحركة النقدية، فإنها قد انطوت على ضرب من القصور البالغ يتمثل في قراءتها لعلل إخفاق الخطاب، لا في الخطاب ذاته، بل خارجه[1] وإما تحليلا للخطاب من داخله، فإنه يؤول إلى أن مأزقه الأهم إنما يكمن في نزوعه -على تنوع تياراته- إلى التعامل مع أنظمة الفكر التي فرضت عليه الظروف الدخول في علاقة معها- كأبنية مطلقة خارج الزمان، ومعزولة، بالتالي، عن أي سياقات تاريخية أو حضارية أنتجتها، وبما يعني تصوره لها على نحو لا تاريخي. وليس من شك في أن هذه اللا تاريخية لم تكن أبدا داء هذه الأبنية الفكرية التي اضطر الخطاب للدخول في علاقة معها، بقدر ما كانت داء الخطاب نفسه. ومن هنا ما راح يشير اليه البعض

١- فإخفاق النهضة يرتبط -حسب البعض- بظروف نشأة البورجوازيات والنخب العربية - التي كان بيدها مهماز النهضة- في عصر تحول البورجوازية الأوروبية من الحقبة الليبرالية إلى الحقبة الإمبريالية؛ الأمر الذي فرض عليها طبيعة تابعة، وبحيث انصرف همها -بالأساس- إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوما بذلك الهم، لا غيره، وفي حين صار الماركسيون- وهم الأبرع نقدا والأكثر جذرية- إلى هذا التحليل فإن الأجنحة الليبرالية قد أفاضت في الحديث -كسبب للإخفاق- عن الطبيعة التسلطية والانتهازية للأنظمة الحاكمة، فبدت ساحة الخطاب بريئة، في كل الأحوال، من اي اتهام، وبقى الآخرون وحدهم في القفص.

من أن مأزق الخطاب يكمن في تنكره للتاريخ والقفز عليه، وأن "من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها منذ القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي[٢]". لقد بدا إذن أن شرط تجاوز الخطاب لمأزقه هو في تبلور وعيه بالتاريخ واكتماله.

والحق أن لا تاريخية الخطاب هذه، لا تعني أبدا غياب أي مفهوم عن "التاريخ"، بقدر ما تعني فقط غيابا للتاريخ بوصفه إطارا لفعل الإنسان وتقدمه، وشكلا من أشكال وعيه بالعالم، أو التاريخ بوصفه صيرورة خلاقة تنبثق عن أشكال للحياة أكثر تطورا وفاعلية. وإذن فإنه يبقى أن ثمة تصورا للتاريخ يهيمن على الخطاب هو ما يكرس لا تاريخيته". وبالطبع فإنه تصور التاريخ صيرورة انهيار وانتكاس لا يرتفعان إلا عبر القفز منه إلى لحظة خارجة، حيث الليبرالي العربي أو الإصلاحي أو حتى العلماني، لا يعرف الواحد منهم سبيلا إلى تجاوز انهيار واقعه إلا عبر القفز إلى لحظة خارجة ينقلها ويستعيرها من آخر.

ورغم أهمية الوعي بهذه الحقيقة، فإن الوقوف عندها لا يمكن أن يؤول بالخطاب إلى تجاوز مأزقه. ولهذا فإنه يبقى أن هذه الحقيقة لا تصلح أكثر من نقطة يبدأ منها السير إلى الوعي بما يؤسسها خارجه. ذلك أن تحليلا للخطاب لا يمكن أن يؤول إلى ما هو أبعد من الوعي بحقيقة لا تاريخيته؛ الأمر الذي يعني أن الوعي بما يؤسس هذه اللا تاريخية لا يمكن إنجازه إلا من خارج الخطاب؛ وأعني من التراث الذي يضرب فيه الخطاب بجذوره البعيدة، إذ الحق أن حضور التراث في الخطاب العربي المعاصر يتجاوز مجرد استدعائه (أي التراث) للتوظيف في عدد لا بأس به من تيارات الخطاب ومشروعاته الفكرية، إلى التأسيس لبنيته العميقة المضمرة. وإذن فإنه لابد من البحث في تراث الخطاب عما يؤسس لا تاريخيته.

وهنا يلزم التنويه بأنه ليس ثمة من غياب للتاريخ، على نحو مطلق، في تراثنا القديم[٣]، بل ثمة حضوره، ولكن على نحو مضمر، وبالذات في علم أصول الدين الذي يعد الأكثر مركزية في التأسيس للوعي المعاصر وبنائه. ولعل ذلك يتأكد من ملاحظة أن تصور التاريخ الذي ينتظم خطاب النهضة المعاصر، إنما يجد ما يؤسسه كليا في تصور للتاريخ هو الذي تحققت له الهيمنة والسيادة في إطار علم الأصول، وأعني التصور الأشعري للتاريخ صيرورة انهيار وتدهور من لحظة مثالية متعالية إلى

٢- حسن حنفي: "لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟" ضمن كتاب" دراسات إسلامية" (الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨١، ص ٤١٦.

٣- وهنا، فلعل الغياب الذي كان يعنيه حسن حنفي في بحثه المشار إليه، إنما هو غياب التاريخ بوصفه صيرورة تقدمية من التراث الأشعري الذي تحققت له السيادة على بناء الوعي، وهو غياب لا غبار عليه. إما أن يكون التراث الأشعري خلوا من أي تصور للتاريخ، أو أن هناك تصورات أخرى للتاريخ داخل التراث عموما تعرضت للتهميش والإزاحة، فإن ذلك كله لم يتعرض له بحث حنفي .

لحظات من التردي تتلوها، وهو تدهور لا يمكن رفعه من داخل التاريخ، بل من خارجه، لأنه يستحيل إلا عبر القفز إلى تلك اللحظة المتعالية تكرارا لها وتوحدا معها. وإذا كان قد بدا أن ثمة تصورات أخرى للتاريخ مغايرة ومناقضة، ينطويها علم الأصول في جوفه، فإن ما تعرضت له من الإقصاء والإزاحة مع أنساق العقائد المتضمنة لها بالطبع- قد أحال دون أن تكون منتجة في الوعي على أي نحو، وهكذا فإن فاعلية التصور الأشعري للتاريخ في صياغة وتشكيل بنية خطاب النهضة، إنما ترتبط بهيمنة الأشعرية، لا كنسق للعقائد فقط، بل وكمخزون نفسي عند الناس يوجه سلوكهم ويحدد أنساق قيمهم، ويبلور -وهو الأهم- طرائق تفكيرهم ورؤاهم للعالم.

والحق أنه بدا أن جملة التصورات عن التاريخ التي يتضمنها علم أصول الدين، قد تبلورت في ارتباط جوهري مع مسألة "الإمامة"، ومن هنا الارتباط بين "الإمامة والتاريخ".

2

"الإمامة" أو السياسة هى تفكير في جملة المبادئ والقواعد التي تنظم وضعا اجتماعيا ما في لحظة معينة. وهنا فإن نقطة البدء عند من يفكر في الإمامة هى (الحاضر)، الذي قد ينطلق منه إلى (الماضي) باحثا فيه عما يؤسسه ويكرسه أو يخلخله ويزحزحه.

أما "التاريخ" فهو قول عن (الماضي)[٤] بقصد العظة والاعتبار في الأغلب، لكنه يبدو أن كل تفكير في (الماضي) هو تفكير في الحاضر أيضا، وذلك من حيث إنه قد يستهدف، بدوره، إما تكريس هذا الحاضر أو زحزحته. وهكذا فإن نقطة البدء هنا، هي الماضي الذي قد ينطلق منه المؤرخ إلى الحاضر قاصدا تكريسه أو زحزحته.

وإذن فالإمامة تفكير في "الحاضر" غالبا ما يقصد "الماضي" فيما التاريخ هو تفكير في "الماضي" دائما ما يقصد "الحاضر"، ويبقى "المستقبل" بعدا غائبا عنهما معا. لكنه يبدو أنه رغم اختلاف نقط البدء بينهما، فإن الحاضر يتبدى بوصفه قصدهما المشترك إما زحزحة أو تكريسا له. وليس من شك في أن الرابطة بينهما (أو واو العطف بينهما) تتبلور ابتداء من هذا القصد المشترك الذي يعني أن الواحد منهما يتأسس بالآخر ويؤسسه، حيث التاريخ يجد في الإمامة أساسه ومعناه، بمثل ما تجد الإمامة فيه دلالتها ومغزاها. ولهذا فإنه إذا كان من المؤرخين من كتب في "الإمامة والسياسة"، فإنه كان يمكن لأصولي أن يكتب في "الإمامة والتاريخ". ولأن أصوليا لم يكتب، فإن الأمر لم يستوقف أحداً، باحثا فيما يمكن أن يكون بينهما من علاقة وارتباط.. ومن هنا فقرهما (أعني الإمامة والتاريخ) معا.

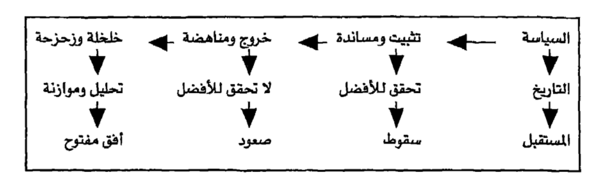
٤- إنه على قول المقريزي: "الإخبار عما حدث في العالم في الماضي". نقلا عن "فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي (مؤسسة الرسالة) بيروت ١٩٨٣، ط٢، ص٣٦.

إذ رغم العديد من الدراسات عن "الإمامة" فإن الأمر لم يتجاوز التفكير في جملة مسائلها الجزئية أو بعضها أو رصد تطورها في حقبة زمانية معينة، أو عند فرقة كلامية محددة، ومن دون التطرق إلى التأمل في دلالة أشمل تتجاوز هذه الجزئيات، فتجعلها ذات مغزى يتخطى بها حدود كونها مجرد تشريع لكيفية ممارسة السياسة، إلى التشريع لبناء التصورات وبلورة المفاهيم. ورغم العديد من الدراسات في حقل "التاريخ" أيضا، فإن الأمر في الأغلب، لا يتجاوز التعامل معه كمجرد ممارسة، يقف السعي عند إدراك قواعدها ورصد أدواتها وموضوعاتها ومناهجها، ومن دون التجاوز عن ذلك -رغم أهميته- إلى التاريخ كخطاب نظري معرفي ينطوي على هذه الممارسات ويوجهها. وإذن فإن السائد هو التعامل مع كل من الإمامة والتاريخ بوصفهما حقولا لممارسات (سياسية وتأريخية)، وليس كخطابات معرفية.. ورغم أهمية هذا النوع من التعامل معهما، فإنه يبقى فقيرا ومحدودا ولعل (الواو) أو الرابطة بينهما هى التي تنقلهما من حقل (الممارسة) إلى عالم (الخطاب)، وذلك من حيث تتكشف عن علاقة باطنية عميقة بينهما[٥]. يضطر فيها الواحد منهما إلى أن يتجاوز سطحه المباشر إلى ما يتضمنه في أعماقه الباطنة.

ورغم أن نقطة البدء في كل من الإمامة والتاريخ هى الحاضر والماضي، فيما سبق القول، فإن الرابطة بينهما تتكشف -للمفارقة- من خلال المستقبل على نحو أساسي. إذ الحق أن الدور التأسيسي الذي تلعبه الإمامة في التاريخ يتبدى، جوهريا، من خلال ما يتضمنه التاريخ من تصور عن المستقبل. فقد بدأ أن مواقف الفرقاء حول الإمامة قد تبلورت من الاختلاف حول تقييم ما جرى فيما يتعلق بإمامة الخلفاء الأربعة وما ترتب عليها.. حيث صار البعض (وهم الأشاعرة عموما) إلى أن ما تحقق في الإمامة كان هو الأفضل من كل الوجوه، فيما صار آخرون -في المقابل- (وهم الشيعة عموما) إلى أن الأفضل هو ذلك الذي لم يتحقق على الإطلاق، وتجاوز فريق ثالث (وهم المعتزلة) إلى تناول المسألة خارج سياق التفاضل بالكلية، والنظر فيما جرى من أفعال وأقوال وتحليلها والموازنة بينها قبل تعيين الأفضل في المسألة.. وبحسب هذا الاختلاف حول الإمامة تبدى التاريخ تدهوراً من الأفضل المتحقق في الماضي عند فريق، وصعودا إلى الأفضل الذي لم يتحقق بعد عند فريق آخر، أو تحليلا وموازنة يكون فيها التاريخ، لا انهيارا من -أو صعودا إلى- نموذج مطلق خارجه، بل مسارا واقعيا يحدده وعي الإنسان وعمله. وليس من شك في أن ذلك يعني اختلافا -في العمق- حول "المستقبل".. أهو انهيار وسقوط، أم تعال وصعود.. أم أفقا مفتوحا يتحدد من خلال الإنسان (وعيا وعملا)؟

٥- وحتى على فرض كونها رابطة خارجية محضة، فإنها تظل قائمة بين التاريخ والإمامة أيضا.. حيث التاريخ قد نشأ، حتى في أشكاله السردية الأولى كأحد مطالب الدولة (الإسلامية) الوليدة، وبما يعني التصاقه بالسياسة دوما. انظر: عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، (دار الحقيقة) بيروت ١٩٧٣، ط٢، ص٨٥ وما بعدها .

وهكذا من السياسة (معاضدة) أو (مناهضة) أو (خلخلة) إلى التاريخ (تحققا للأفضل) أو (عدم تحقق له) أو (التاريخ تحليلا وموازنة)، وبالتالي إلى المستقبل (سقوط) أو (صعود) أو (أفق مفتوح)، ولعله يمكن بيان الارتباط بالشكل التالي:



وهكذا يتخارج التاريخ من الإمامة، وتتعين صورة المستقبل ابتداء من ارتباطهما معا. وإذ يحيل ذلك إلى أن القصد، هنا، لا ما تعرضه "الإمامة" أو حتى "التاريخ" على نحو مباشر، بل هو ارتباطهما الذي يجعلهما يتكشفان عن مضمون باطني مضمر أكثر ثراء مما يعرضانه عند السطح، فإن الأمر يقتضي نظاما منهجيا يناسب هذا القصد، انطلاقا بالطبع من أن طبيعة الموضوع تفرض نظام المنهج وتحدده.

3

والحق أن مشكلة المنهج تفرض نفسها بحدة على الباحث في الإسلاميات على نحو خاص، حيث يبدو وكأن المنهج في معظم الأحيان- قد تبلور ضمن أفق معرفي وحضاري مغاير للأفق الخاص بالموضوع المدروس. وهنا فإن "الموضوع" غالبا ما يتقلص إلى مجرد ساحة يستعرض عليها الباحث معرفته بالمنهج، وبحيث يستحيل الموضوع إلى وجود من أجل المنهج فقط، وخصوصا إذا كان المنهج – وهو كذلك في أحيان كثيرة- جزءا من زخارف الحداثة التي يقع الكثيرون تحت سطوتها. والملاحظ أن هذه التضحية "بالموضوع" تؤول -وتلك مفارقة- إلى اضمحلال المنهج وتلاشيه، لأن الغاية الحقة لأي منهج هى إنتاج معرفة دقيقة بموضوع ما، وإذا ما أخفق المنهج في تحقيق هذه الغاية، فإنه يستحيل من منهج لبحث موضوع إلى أن يكون، هو نفسه، موضوعا لبحث، وبما يعني انه يفقد جوهره كمنهج. وهكذا فإن هيمنة المنهج على الموضوع، لا تؤول فقط إلى تهميش الموضوع، بل وإلى تهميش الجوهر الحقيقي للمنهج. ولكن ذلك لا ينبغي أن يؤول إلى هيمنة مضادة للموضوع على المنهج، وبحيث يتلاشى المنهج تحت الموضوع، لأن ذلك بدوره مما يعجز الباحث عن إنتاج معرفة حقة بالموضوع، الذي يستحيل إلى مجرد مادة للتكرار الممل، وهو التكرار الذي يفقر الموضوع ويلاشيه، وذلك من حيث يعجز معه الموضوع عن التفتح عن سائر ما ينطويه ويتضمنه في أعماقه، بل وعن التكشف عن دلالته الحقة في

سياق بناء أشمل ينطويه مع غيره. وإذن فإنه يبدو ضرورة -البدء في المسألة المنهجية- من نقطة خارج نطاق هيمنة الموضوع على المنهج أو العكس.

وإذا كان يبدو أن مضمون العلاقة بين المنهج والموضوع يتبلور من قدرة المنهج على إنتاج ضرب من المعرفة الحقة بالموضوع، فإن ذلك ما ينبغي أن يكون المبدأ الحاكم للعلاقة بينهما، وأعني به القدرة على إنتاج ضرب من المعرفة لم يكن ممكناً. وهنا فإن الأمر لا يتعلق بإنتاج معرفة بالموضوع فقط، بل وبالمنهج أيضا. وهكذا فإن العلاقة بينهما تتحدد ابتداء من قدرة المنهج على فتح مغاليق الموضوع وإفساح المجال أمامه للنطق بما هو مضمر فيه، وقدرة الموضوع -من جهة أخرى- على الاستجابة لنظام المنهج، والإفادة منه في النطق بما يسكت عنه. بل والكشف عن إفاق للمنهج قد لا تكون موضوع إدراك من قبل. ولعل ذلك يعني أن العلاقة بينهما تتحدد ابتداء من أن الواحد منهما يفيد من الآخر في التكشف عن سائر ما ينطويه من آفاق وممكنات. وتبعا لذلك فإن المنهج لن يكون جملة قواعد جامدة تتنزل على الموضوع كالقدر الذي لا راد له، بل أفقا يتطور فيه الموضوع وينمو، وكذا فإن الموضوع يستحيل، بدوره، إلى أفق يتطور فيه المنهج ويحقق إمكانياته. ولعل ذلك يعني أن المنهج ليس كيانا مكتملا لا يقبل أي تطور، بل إنه -وحسب طبيعة الموضوع بالطبع- يحقق اكتماله عبر التحاور مع أنظمة منهجية أخرى والتكامل معها. ولعل هذا الطرح للمسألة المنهجية يمثل تجاوزا للمشكلة الخاصة بالإسلاميات دون غيرها تقريبا، وأعني بها مشكلة غربة المنهج عن الموضوع.

وابتداء من قاعدة أن الموضوع هو الذي يحدد منهجه ويعينه، فإنه يلزم أولا تحديد "الموضوع" والتعرف عليه، ليتسنى بعد ذلك تعيين "المنهج" وضبط عناصره.

إن "الموضوع" هنا هو جزء من التراث، ولكن لماذا البحث في التراث وقراءته؟.. لأنه بدا -وتاريخ الفكر العربي المعاصر خير شاهد- استحالة أي نهضة من نقطة بدء خارج التراث، لأنها تكون والحال كذلك (وذلك على فرض إمكانها بالطبع) مجرد استنساخ شائه للآخر تتلاشى معه الذات وتغيب. ومن جهة أخرى فإنها (أي النهضة) لا يمكن أن تكون من التراث باجتراره وإعادة استهلاكه، لأنها تكون والحال كذلك مجرد تكرار يتلاشى معه كونها نهضة. وإذن فالأمر يقتضي أن يكون "التراث" موضوعا لموقف معرفي يجعل منه أساسا للنهضة، لكن لا عبر تكراره، وإذ التراث هو الموضوع، فإن المنهج هو "القراءة" قراءة التراث، وأعني بالقراءة السعي إلى إنتاج معرفة بالتراث تتجاوز مجرد تكراره. ومن هنا فإن كافة ضروب التناول السلفي للتراث، لا يمكن أن تمثل أبدا قراءات له، لأنها لا تفعل إلا أن تكرر التراث من دون أدنى فاعلية لذات قارئه، حيث الذات تكون مجرد جزء من التراث (يحتويها ويستوعبها، وبما يعني أنها مستلبة فيه)، لا أن يكون التراث هو ما يمثل جزءا منها (تحتويه وتستوعبه، وبما يعني أنها مسيطرة عليه). وإذن فالقراءة تفترض حضورا مزدوجا للمقروء (التراث) والقارئ

(الذات)، وأن غياب أحدهما لا ينتج قراءة. ذلك أنه إذا كان حضور المقروء فقط ينتج تكرارا لا قراءة، فإن مجرد حضور القارئ لن ينتج بدوره قراءة بل إسقاطا. وإذا كان التكرار هو داء القراءة السلفية (إذا جاز التعبير)، فإن الإسقاط هو داء القراءة الأيديولوجية التي أستحال معها التراث إلى مجرد ساحة، راح الكثيرون يسقطون عليها أوهامهم الأيديولوجية. إذ القراءة الأيديولوجية هي كل قراءة تتخذ نقطة بدءها من كل أيديولوجيا خارج التراث، (وهى أيديولوجيا حداثية بالطبع)، ثم تنطلق إلى بلورة تأويل للتراث تبرر من خلاله انحيازها إلى هذه الأيديولوجيا وتدعم به محاولات فرضها على الواقع. ولان تعدد الأيديولوجيات الموجهة لهذا الضرب من القراءة، لا يعني تعددا للقراءات، بقدر ما يعني أن ثمة آلية واحدة في القراءة تتعدد موجهاتها وتتباين، فإنه ليس من فارق بين قراءة "زكي نجيب محمود"[6] الليبرالية للتراث من جهة، وبين قراءة كل من حسين مروة وطيبب تيزيني[7] المادية التاريخية له من جهة أخرى. فكلاهما تخضعان لفعل واحد يبدو فيه التراث مجبرا على النطق بما تريده الأيديولوجيا المفروضة عليه من خارجه، تارة عبر "الانتقاء" (زكي نجيب محمود)، وتارة أخرى عبر "التعسف" الذي يتبدى في تأطيره قسريا لينطق بمفاهيم المادية التاريخية.

والحق أن هذا التضخم في دور القارئ، على حساب المقروء، هو ما يمكن أن يؤخذ أيضا على القراءة الفينومينولوجية التراثية عند "حسن حنفي"[8]. فكل قراءة تبدأ بمعرفة شئ ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولا، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالته"[9]، فالنص القديم عند "حنفي" هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره[10]. وهكذا فإن قضية "التراث والتجديد" تستحيل، ضمن هذه القراءة، إلى "إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر.. (وبحيث يكون) التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية"[11]. أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المتن) المعلق عليه. والحق أن التراث مقصود بالفعل، لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة. ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة يقتضي سيطرة عليه لا تتحقق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لا تتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعي على نحو ما،

٦- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، (دار الشروق).

٧- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (دار الفارابي)، بيروت، ١٩٨١، طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، (دار ابن خلدون)، بيروت، ط١ ١٩ ٧٦، الجزء الأول.

٨- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، (مكتبة مدبولي) القاهرة، دون تاريخ.

٩- حسن حنفي: قراءة النص في دراسات فلسفية (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة، ١٩٨٧، ص.٥٤٦

١٠- وهنا فإنه ليس أمرا شكليا خالصا أن ينحو حسن حنفي في مؤلفاته الأخيرة مثل (من العقيدة إلى الثورة) إلى تعليق أفكاره على نص لا مكان له عنده إلا في الهامش.

١١- حسن حنفي: التراث والتجديد (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨٧، ط٢، ص.١١

ولها قوانينها الخاصة. ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يكون ممكنا إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التي نشأت وتطور فيها، وذلك ما تعجز عنه القراءة الفينومينولوجية التي لا تعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعوري للقارئ.

وإذا كان قد بدا أن ثمة ضربا من القراءة المعرفية للتراث قد راح يتبلور مؤخرا، سعيا إلى تجاوز مأزق القراءة الأيديولوجية له، فإنه بدا أن الأيديولوجيا، مرة أخرى، قد راحت تشكل مأزقا لهذه القراءة المعرفية ذاتها، وذلك من حيث راحت تمارس توجيها خفيا، لم تعد معه القراءة خاضعة لمنطقها الداخلي الخاص فقط[١٢]. وهكذا فرغم أن هذه القراءة تتبنى آليات التحليل المعرفي سعيا إلى بلوغ الثوابت والأنظمة العميقة التي تنتظم الإنتاج المعرفي داخل التراث وكذا جملة الآليات المنتجة له، إلا أن مسيرة هذه القراءة ونتائجها، -عند واحد كالجابري مثلا-[١٣] قد راحت تتكشف عن حضور طاغ- وخفى بالطبع- لأيديولوجيا راحت تعيق وتعطل إمكانات قراءته. وأعني بالأيديولوجيا المسيطرة على قراءة الجابري أيديولوجيا القطيعة والتمايز بين المشرق والمغرب، والتي آلت إلى ضروب من التعسف، أجبر معها المعتزلة على الانضواء مع الأشاعرة تحت لواء نظام معرفي واحد، وذلك رغم أن تحليلا منصفا وغير منحاز، يكشف تباينا بين كلٍّ من الأشاعرة والمعتزلة، لا على صعيد المنطلقات الأيديولوجية فقط، -بل والأهم- على مستوى الثابت المعرفي الذي ينتظم الإنتاج المعرفي لهما.. وهنا أيضا فإن ابن خلدون قد اجبر على التخلي عن انتمائه للنظام المعرفي الأشعري البياني، لينضوي ضمن نظام معرفي مغاير يمثل قطيعة كلية مع النظام البياني الأشعري. والحق أن الجابري كان مضطرا إلى هذا الدمج والفصل خضوعا للأيديولوجيا المسيطرة عليه. فقط كان إجبار المعتزلة على الاندماج معرفيا ضمن النظام المعرفي الأشعري، يمثل سعيا إلى إلغاء أي تمايز داخل الدائرة المشرقية. وإذ البنية المشرقية بيانية عرفانية إشراقية في جوهرها. وبمعنى أنها تخلو من أي حضور للعقلاني والنقدي، فإن استحضارا للحس العقلاني النقدي عند المعتزلة سيؤول لا محالة إلى كسر نظام هذه البنية المشرقية، ومن هنا ضرورة إدماج المعتزلة -ولو قسريا- داخل هذه البنية بتغييب عقلانيتهم النقدية والتأكيد على بيانتهم التي لا يختلفون فيها البتة عن الأشاعرة. والأمر نفسه ينطبق على ابن خلدون الذي كان لابد من تغييب أشعريته البيانية، ليتسنى دمجه مع غيره من مفكري المغرب والأندلس في نظام معرفي مغاير. وإذن فإنه الإسقاط مرة أخرى، تنتجه أيديولوجيا القطيعة التي

١٢- والحق أن ذلك لا يعني إمكان قراءة تخلو من أي حضور للأيديولوجيا، فذلك مما يستحيل بالطبع، لأن غياب الأيديولوجيا هو ذاته ضرب من الأيديولوجيا. وإذن فالأمر يتعلق فقط بقراءة لا تتخذ نقطة بدئها من الأيديولوجيا (لأنها تحيل القراءة إلى نشاط متعسف ومبتذل). وبقراءة لا تكون فيها الأيديولوجيا خارج سيطرة الوعي عليها.

١٣- انظر محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، (دار الطليعة)، بيروت ١٩٨٤، ط١، محمد عابد الجابري؛ بنية العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت ١٩٨٦، ط ١.

تسكن وعي الجابري أو حتى لا وعيه، لكنه الإسقاط متخفيا ومراوغا هذه المرة، ولعل ما فيه من المراوغة والتخفي يتأتى من كون مفهوم القطيعة يمثل، في سياقات عدة، أداة معرفية ناجزة، لكنه عند الجابري يتخلى عن دوره كمفهوم، ويستحيل إلى أيديولوجيا، وبما يعني أن الأيديولوجيا عنده تتخفى في مسوح مفهوم محايد.. ومن هنا مراوغتها.

وهكذا فرغم أن هذه القراءات تبقى بمثابة علامات بارزة، محكومة بالأفق المعرفي السائد في وقتها، وبالسياق التاريخي الذي ينتظمها، في مسار طويل يتجه إلى تحديث التراث وإنتاج معرفة علمية به، إلا أنها تبدو مسكونة بضروب من العوائق الذاتية التي تهدر فعاليتها الكاملة. ومن هنا ضرورة الوعي بحدود هذه القراءات سعيا إلى تخطي عوائقها الذاتية. ولعله يبقى أن قراءة تطمح إلى التواصل مع هذه القراءات لابد لها من الإلحاح على التناول المعرفي والعلمي للتراث (تجاوزا للإسقاط والذاتية الفجة)، ولابد لها أيضا من التحرر من كل انحياز أيديولوجي، أو الوعي به والسيطرة عليه على الأقل. والحق أن مطلب التحرر من الانحياز الأيديولوجي أو السيطرة عليه، يبدو مرتبطا بمطلب انتاج معرفة علمية بالتراث ومتوقف عليه، وبمعنى أن الوعي المعرفي والعلمي بالتراث هو ما يحرر القارئ من سطوة الانحياز الأيديولوجي المسبق، وأن الانحياز الأيديولوجي يعني أو يحيل إلى خلل في إجراءات القارئ المنهجية أو حتى في تطبيقاته لها. إذ كثيراً ما تكون الإجراءات المعلنة لقراءة ما غاية في الدقة والضبط لكنها عند التطبيق الفعلي في القراءة تفقد ما تنطوي عليه من دقة وضبط لأسباب شتى (قد ترجع إلى طبيعة الموضوع المقروء، أو إلى انحياز عند القارئ نفسه يخرج عن سيطرة وعيه). ومن هنا ضرورة أن يقوم قارئ التراث، لا بتحديد إجراءاته وأدواته المنهجية وضبطها فقط، بل واختبار فعالية هذه الأدوات بعد التطبيق في قراءته.

وهنا فإن تفاعل وتحاور عدة أنظمة منهجية سيكون هو الغالب على التحليل في سياق هذه الأطروحة، وذلك من حيث أن هذا التفاعل والتحاور يبدو هو الأكثر قدرة على إنتاج معرفة نحسبها دقيقة بالموضوع. ولعل من أهم الأنظمة المنهجية المتفاعلة في هذه الصيغة، "النظام البنيوي" الذي يقصد إلى التماس البنية العميقة لنص أو جملة نصوص تنتمي إلى (مؤلف أو فرقة أو تيار)، والسعي إلى تفسير كافة وجوه التماثل والاختلاف داخلها، وذلك من خلال محورتها حول ثابت واحد قادر على استيعاب جميع التحولات داخلها، وبحيث تجد كل فكرة من الأفكار الجزئية لهذه النصوص، تبريرها ومعقوليتها في هذا الثابت البنيوي. ولعل قيمة هذا المنهج تتأتى من قدرته على تحرير القارئ من كل ضروب الانحياز والأحكام المسبقة، والابتداء بقراءة النصوص وتحليلها سعيا إلى استخلاص الثوابت القارة فيها من خلال القراءة ذاتها، ولعله يمكن القول أن الأمر هنا يقف عند حدود "الشرح والفهم".

والحق أن مجرد الشرح أو الفهم لا يمكنه إنتاج علم بالنصوص، بل لابد من إكمال هذه الخطوة

"بالتفسير"، ومن هنا قيمة وأهمية "المنهج التاريخي" الذي يبدو ضروريا لاختبار مدى التحقق التاريخي للثوابت البنيوية المكتشفة عبر القراءة، كما يمكن من خلاله رصد سياقات انبثاق البنيات، وكيفية تحولها، في مرحلة معينة، إلى نظام يختص بآليات تطور مستقلة عن سياق التاريخ ذاته، إذ الحق أن هذا الاستقلال عن التاريخ يتحقق في التاريخ وبفضله، لا رغما عنه. وفي كلمة واحدة فإن هذا المنهج يمثل خروجا من "النص" إلى "العالم" حيث الانحصار داخل النص وحده، يؤول إلى إنتاج معرفة مغلقة، لا يمكن تفسيرها بحال. ولعل قصور هذه المعرفة يتأتى من أن النص لا يتخلق في فضاء خاص، به، بل إنه نتاج مشروط (معرفيا) بجملة النصوص السائدة وقت كتابته، و(تاريخيا) بجملة ما يطرحه الواقع من مشكلات وتساؤلات. ورغم الوعي بأن هذا التحدد المعرفي والتاريخي للنص، لا يكون بكيفية مباشرة أو فجة، بل بكيفيات خفية ومعقدة، فإن ذلك لا يعني إلغاءها وتصور النص بمعزل عنها، إذ يستحيل -والحال كذلك- إلى بناء هش في الفراغ. ولعله يلزم الوعي مع ذلك، بأنه لا يمكن اختزال (النص) في هذه الشروط المعرفية والتاريخية خارجه، حيث النص يسعى، بالطبع، إلى تجاوزها والانفلات منها.. ومن هنا بقاءه.

ولعله بدا تبعا لذلك- أن التاريخية، هنا، لا تعني "البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية، ووضعها بجوار بعضها، وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها، باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها.. فإذا كان الموضوع علم التوحيد سردت الوقائع التاريخية كما يحلو للبعض أن يصفها، وكأن علم التوحيد جزء من التاريخ العام، فإذا ذكرت المعتزلة ذكرت حادثة واصل ابن عطاء مع الحسن البصري، ونشأة المعتزلة باعتزاله مجلسه، وإذا ذكر خلق القرآن ذكرت محنة ابن حنبل وعصور المأمون والمعتصم والمتوكل، وإذا ذكرت الشيعة ذكرت أسماء الأعلام والأئمة". إذ التاريخ هكذا يبدو مجرد عامل تحديد خارجي محض، يفقر الفكرة ويفتتها ويتجاهل ما تنطوي عليه من آليات باطنية للتطور والنمو. بينما التاريخية هنا تعني المحددات الباطنية العميقة للفكرة، والتي يستحيل رغم خفائها- تصور الفكرة أو تفسيرها. وكمثال فإنها -وفيما يتعلق بنشأة المعتزلة- لا تحيل إلى السبب الخارجي الفقير المتعلق باعتزال واصل لمجلس الحسن، بل إلى جملة الشروط المعرفية والتاريخية القائمة في العالم، والتي لا تتعلق بحوادث يمكن تعيينها والإشارة إليها، لكنها جعلت ظهور الاعتزال لازما. أنها تتجاوز حادثة نشأة الاعتزال، إلى دلالة الاعتزال ومعناه بالنسبة لوقت ظهوره.

وعلى فرض إمكان التمييز في هذا المنهج بين مجموعة قواعد وخطوات (مع ملاحظة أنه يبقى تمييزا تعسفيا)، فإنه يمكن وضعها على النحو التالي:

١- وضع كل تصور أو فكرة أو حكم مسبق على نص أو مؤلف أو فرقة، بين قوسين، وعدم الاعتبار به البته، والابتداء بالقراءة دون أي انحياز، وترك النص يتكشف عن نظامه الباطن. ومن هنا فإنه لن يكون ثمة اعتبار للقول بواسطة الأشاعرة بين الجبرية والمعتزلة في مسألة خلق الأفعال، وبالقدر نفسه يسقط الاعتبار عن الرأي القائل بتطرف المعتزلة في معالجة قضايا العلم، وغيرها من الآراء والأحكام المسبقة التي تعيق إنتاج معرفة علمية بنصوص هذه الفرق.

٢- قراءة النص، لا بوصفه جملة أفكار جزئية متجاورة، بل بوصفه نسيجا تنصهر فيه جملة هذه الأفكار، وبحيث يتجه السعي إلى الكشف عن الثابت الكلي الذي ينتظم شتات هذه الأ فكار الجزئية، فيفسرها ويمنحها المعقولية والتبرير، وليس من شك في أن هذا الثابت هو غاية القراءة وقصدها.

٣- إن التركيز على هذا الثابت، في القراءة، يعني التقليل من شأن ما قد يكون من اختلافات جزئية ظاهرة بين جملة نصوص تنتمي إلى مؤلف واحد أو فرقة واحدة، إذ العبرة، هنا، بأن ثمة ثابتا كليا ينتظم هذه النصوص، ويقدر على تفسير وتبرير حتى هذه الضروب من الاختلاف الجزئي بين النصوص، وليس مجرد التماثل بينها فقط.

٤- إذا كان النص (في علم العقائد بالطبع) ينطوي على بنية كلية تنتظم مسائلة الجزئية، وينصرف الجهد إلى كشفها، فإن هذه المسائل الجزئية تنطوي بدورها على أنظمة بنيوية تحقق البنية الكلية، وتتحقق من خلالها. وبحيث يمكن الحديث في النسق الأشعري مثلا عن بنية كلية تنتظم النسق بأسره، وعن بنيات جزئية في مسائل النبوة أو خلق الأفعال أو التفضيل والصفات.. الخ)، وهى بنيات تكتسب خصوصيتها من خصوصية المسائل الجزئية التي تنبثق فيها. وهنا فإنه بقدر ما يكون اختبارا لبنية المسألة الجزئية على بنية النسق الكلية. محققاً لهذه البنية الجزئية، فإنه يكون أيضاً محققاً لبنية النسق الكلية ولعل هذا الاختبار يقوم على المراوحة المستمرة بينهما، أي الانتقال من الكلي إلى الجزئي ثم من الجزئي إلى الكلي وهكذا.

٥- والحق أن هذا الاختبار للبنية يبدو قاصرا لأنه يظل منحصرا داخل حدودها الخاصة، ومن هنا ضرورة اختبارها -في الخطوة الأخيرة- خارج حدودها الخاصة، أي في العالم والتاريخ، وهنا فإن الاختبار يقوم أيضا على المراوحة المستمرة بينهما، أي الانطلاق من البنية إلى التاريخ ثم من التاريخ إلى البنية.. وهكذا في مراوحة مستمرة تؤكد تفاعلهما وتكامل عناصرهما. ولعل هذه المراوحة بينهما تحيل إلى أنها ليست البنية فقط هى التي يفسرها التاريخ و يؤكد تحققها، بل إنها أيضا تفسره وتهبه

النظام والمعقولية.

وهكذا تتكامل خطوات التحليل محققة لآليتي "الشرح" أو الفهم والتفسير"، وهما معا غاية المنهج ومبتغاه.

5

إذا كان قد بدا أن فعالية القراءة تقتضي الوعي بسياق المقروء، فإنه يبدو كذلك أن اكتمال هذه الفعالية يقتضي الوعي بسياق القارئ أيضا . إذ القارئ كالمقروء- ليس وجودا في فراغ، بل وجودا قائما ضمن شبكة من العلاقات السائدة في لحظة معينة، وبمعنى أنه قارئ في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ . ولهذا فإنه يقوم بالقراءة وهو ينطوي على جملة محددات تاريخية ومعرفية تلعب دورا في فهمه للمقروء واستيعابه له وإعادة هيكلته. ليس القارئ إذن شعورا محايدا، أو في حالة براءة أصلية، بل هو منخرط في جملة إشكاليات تؤطره وتحد رؤاه، وأعني بها إشكاليات كل من الواقع والفكر العربي المعاصر.. إشكاليات الواقع بكل ما ينطوي عليه من التخلف والتبعية والانهزام والتشرذم والتفاوت وغياب العدالة.. الخ ، وإشكاليات فكر يبدو عاجزا عن إنتاج معرفة مطابقة (لا زائفة) تقدر على الخروج بالواقع من أزمته. هذه هي جملة الإشكاليات المحددة لسياق القارئ والمؤطرة له، ولأن حضورها والوعي بها يبدو ضروريا من أجل قراءة أكثر إنتاجا وفاعلية، فإنها ستكون نقطة يبدأ منها السير هنا.

الفصل الأول

اللاتاريخية ...
أزمة الخطاب العربي المعاصر

"إنه لما كان عهدنا هذا وهو أوائل القرن الرابع عشر (الهجري) عهدا عَمّ فيه الضعف والخلل كافة المسلمين"[1] .

بهذا الإقرار الصارم افتتح الكواكبي نصا كرسه بأسره للتداول في أمر الفتور والضعف النازل بالأمة، فكشف بذلك عن أن الخطاب العربي المعاصر لم يبلور وعيا بالتأخر إلا عند نهاية القرن الماضي[2]، حين راحت جملة النصوص المنتجة آنذاك -ونص الكواكبي هو ذروتها- تتكشف عن الوعي بالأزمة حادا ومسيطرا، والحق أنه لاشيء يحدث للآن إلا الأزمة تعيد إنتاج نفسها، وإلى حد يبدو فيه تاريخ الأمة مجرد" تاريخ للهزائم المتكررة منذ إخفاق تجربة محمد علي وإلى الآن.. فهي -وتحت براقع ما تدعيه من سيرورة تقدمية- تخفي سيرورة حقيقية هي التقهقر المطرد للمجتمع العربي وتراجعه التاريخي في جميع المجالات"[3]. ولعله يبدو -تبعا لذلك- أنه لا يوجد ألبتة ما هو أكثر من (الأزمة) حضورا في وعي الخطاب. إذ ليس ثمة على مدى القرنين"[4] هي عمر الخطاب تقريبا، إلا الإصلاح

١- الكواكبي: أم القرى، (مؤسسة ناصر للثقافة)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٢٩.

٢- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص ١٢٩.

٣- برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، (مؤسسة الأبحاث العربية) بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦، ص١٠، ١٥

٤- إذا كان الوعي بالأزمة لم يتبلور إلا عند نهاية القرن الماضي، فإن ثمة إحساساً بالأزمة يظهر سابقا عند الطهطاوي نفسه. فرغم ما تظهره نصوصه الأولى من روح واثقة متفائلة، فإن نصه المتأخر "نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز" يتكشف، لا ريب، عن إحساس مضمر بالأزمة. إذ تبدو القفزة من "تلخيص باريز" إلى "الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز" بمثابة إعلان كاشف عن حيرة ذات تأكلها الحسرة من "باريز" فذهبت تلتمس سلامها في "الحجاز" وقد ظلت هذه الحيرة -التي لم تقتصر على الطهطاوي وحده للأسف- بين باريز والحجاز أحد أهم الدوال الكاشفة عن أزمة خطاب النهضة بأسره. إذ الحق أن هذا النص الأخير عن ساكن "الحجاز" -المسكوت عنه غالبا من باحثي الطهطاوي- قد دشن تقليدا احتذاه على الدوام تابعو خطاه من مفكري النهضة العظام الذين انتهوا -ودون استثناء تقريبا- "على هامش السيرة" أو حتى في بؤرتها. ويبدو أن ذلك، في الأغلب، لم يكن تكفيرا عن إعجابهم المفرط بالغرب في بداياتهم، بقدر ما كان يأسا من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم في تجاوز الأزمة الخانقة التي كانت تعتصر مجتمعاتهم. وهكذا تتبدى أزمة الخطاب ضمن حدود الحيرة بين "باريز" و"الحجاز" ولكنها لم تتبلور أبدا في سعي واع نحو كسر بنيته، فظل الخطاب، لذلك، يعيد إنتاج نفسه، وبالأحرى يعيد إنتاج أزمته.

في كبوة، والنهضة في أزمة، "والإجهاض مستمرا لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتى تبدأ من الصفر من جديد"[٥]. حقا يزدحم فضاء الخطاب بالعديد من مفردات النهضة والتقدم والحداثة وغيرها، لكنها لا تعدو كونها مجرد زخارف يزركش بها الخطاب سطحه، ومن دون أن تقدر على أن تتجاوز به أزمته التي يشقى بها. إذ الخطاب يكتفي بمجرد الاستهلاك الأيديولوجي لهذه المفردات، ومن غير سعي إلى إنتاجها معرفيا في سياقه الثقافي الخاص، وأعني أنه يكتفي بتكرارها، لا إبداعها، الأمر الذي سلبها إمكانية أن تكون منتجة في حقله بل لعله أحالها إلى عبء أعجز الخطاب وأثقل كاهله، ولعل الخطاب على هذا النحو، أعني بكيفية إنتاجه للمفاهيم تكرارا لا إبداعا، لا يفعل إلا أن يفاقم أزمته، ويعيد إنتاجها أبدا.

وإذ الخطاب، هكذا، لم يفعل إلا أن يفاقم أزمته ويعيد إنتاجها فإنه لذلك "لم يسجل –وعلى قول أحد كبار دارسيه– أي تقدم ذي بال في أي قضية من قضاياه"[٦]، حتى لقد بدا أن كافة ما رام الخطاب تحقيقه لم يفارق أبدا نطاق الأماني،[٧] وأعني أن شيئا من كل ما وضعه الخطاب على قائمة مطالبه (من حرية وتحرر وعدالة ووحدة.. الخ) لم يبرح مكانه قط لمطالب أخرى[٨]، بل ظلت نفس المطالب تستعاد من مرقدها خلال لحظات تاريخية عدة، وبالتحديد بعد كل كبوة للخطاب، حيث تستعاد تكريسا له عبر الإيهام بأن وعيا جديدا بضرورة تحقيقها قد بدأ يتخلق، وهكذا فإن "العدل والإنصاف" اللذين كانا على رأس أولويات الخطاب مع كل من الطهطاوي والتونسي، لم يزلا للآن على رأس أولويات الخطاب مع الأحفاد المتأخرين، بما يعني أن الكثير من مطالب الخطاب لم يتحقق منها شيء. فلا الديمقراطية بددت شيئا من وحشة الاستبداد والقهر، بل بقي التسلط جاثما ينشر جناحيه العملاقين على العالم العربي بأسره، والديمقراطية إلى جواره مجرد ظل شاحب لا يوجد إلا كأداة تستوعب من خلالها النخبة ما يعتري العلاقة بين شرائحها من تقلص واضطراب، ومن دون أن تكون

٥- حسن حنفي: دراسات فلسفية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٨٠.

٦- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، (دار الطليعة)، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٧٨.

٧- لقد كان ذلك مثلا –هو الإطار الذي رأي فيه "سلامة موسى" حقيقة الديمقراطية وهي المطلب الأهم للخطاب، :"مجرد أمنية"، انظر له: ما هي النهضة؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص١٠٣ وان اكتفى موسى بذلك فإن واحداً مثل "أحمد حسن الزيات" اندفع، وقد رأى أمانيه أوهاما، لم تمنعه ليبراليته المعلنة من أن يسلم الأمر كله "لمصلح متسلط" يحقق "بالسيف في يده" ما أخفقت فيه ليبراليته الكسيحة. انظر: محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، (المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، ١٩٨٠، ص.١٦٧

٨- فشعاراتنا منذ مائة عام لم تتغير جيلا بعد جيل، مقاومة الاستعمار والإقطاع والقهر والتخلف والتجزئة، ولا مبالاة الناس. وربما تظل كذلك لعدة أجيال قادمة". انظر: حسن حنفي: دعوة للحوار (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص ١١٧.

أبدا نظاما للمجتمع[٩]. وأما الوحدة، فإنه يبدو -والوضع الراهن خير شاهد- أن العرب لم يتجاوزوا إطار القبيلة إلى الدولة، ناهيك بالطبع عن الأمة (الواحدة)[١٠]، الأمر الذي يؤكد على غلبة "البنية البطريركية على المجتمع العربي"، وتخبطه، لذلك، فيما دون الوجود السياسي الحق. وأما الاستقلال فإنه لم يتطور إلى ضرب من الانتاج الخلاق للذات بل استحال إلى تبعية شاملة حيث "الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة في أنها تعتمد في استمرارها على طبيعة علاقاتها مع المراكز أكثر مما ترتكز على مجتمعها"[١١] ولهذا، فإن الاستقلال الوطني كان، في جوهره، إعادة تشكيل للروابط مع المراكز بأكثر مما هو تفكيكا للروابط معها.[١٢] والحق أن عجز الخطاب عن انجاز "أي تقدم ذي بال في أي قضية من قضاياه" كان يؤول به إلى استعادتها على نحو متكرر، وبما يعنيه ذلك من العودة، لا إلى مجرد الكتابة فيها من درجة الصفر، بل وإلى خوض المعارك المتعلقة بها من جديد، الأمر الذي دفع بأحدهم إلى التعليق: "أنه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطرا إلى أن يخوض معركة (بل معارك) كاد المفكرون في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائيا". وإذ يرد المعلق هذا التأخير في الحسم النهائي للقضايا إلى "انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب" الذين عادوا "بمستوى الجدل الثقافي قرنا من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة"[١٣] فإنه لا يفعل إلا أن يرد -كأسلافه وأقرانه معا- عجز

---

٩ -وكما أدرك "سلامة موسى" أن تبلور الديمقراطية مشروط بتبلور الطبقة الوسطى وتشكلها، فإنهم الآن أيضا يفكرون هكذا، أعني في ضرورة بناء وتقوية مؤسسات المجتمع المدني، وبحيث يبدو الاتفاق على رؤية عوائق الديمقراطية فيما لا يتجاوز بنية المجتمع إلى بنية الثقافة المهيمنة، وبما يعني أن الخطاب إذ يستعيد قضاياه، "فإنه أيضا يستعيد حلولها فيما يشبه العود الأبدي.

١٠- فقد آلت الحرب الأخيرة في الخليج إلى وضع عربي بالغ الفجاجة، راح معه البعض يتهكم على (الأمة) بأنها مجرد "قبائل لها أعلام" ، ولعلها أيضا فاقمت -عكس ما يرى البعض- من حدة المأزق الذي تجابهه الدولة العربية الراهنة، من حيث كشفت، لا عن مجرد تبعيتها الشاملة، بل وعن كون وجودها ذاته مرهوناً بإرادة المراكز الرأسمالية المتقدمة، فبدا وكأن وجودها لا يجسد مبدأ ذاتيا باطنيا، الأمر الذي يكشف عن عرضيته وعدم جوهريته.

١١- علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ١٩٩.

١٢- يرتبط ذلك لاشك بظروف نشأة البورجوازيات (أو النخب) المحلية، التي كان بيدها مهماز النهضة والاستقلال، في عصر تحول البورجوازية الأوربية إلى الإمبريالية، وذلك ما فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولا إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوربية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوما بذلك الهم لا غيره، حتى لقد لاح للبعض أن "تاريخنا القومي الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعماري وتاريخ إعادة وتجديد جلدها وشكلها حسب تطور هذا النظام انظر: برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، سبق ذكره، ص ٤٨.

١٣- فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربي، (كتاب العربي، الكويت، ١٩٨٧)، ص ٩٣.

خطابه إلى "بنية مجتمع" يحاصر العقل ويضطهده، ومن دون أن يرى له سببا في البنية العميقة للثقافة السائدة في حقل خطابه هو ذاته.

وإذ أخفق الخطاب في إنجاز أي تقدم في قضاياه، وظل مصرا على رؤية علة إخفاقه في "بنية المجتمع، لا في ذاته، فإنه يكشف بذلك عن كونه مجرد خطاب نخبة، لا خطاب نهضة، وأعني أنه يبدو مجرد ستار أيديولوجي تخفى به النخبة واقع هيمنتها على المجتمع وتسلطها عليه. إذ الخطاب لم يتجه إلى خلخلة وزحزحة مقولات الثقافة السائدة توطئة لتجاوز الأفق المعرفي الخاص بها إلى أفق معرفي مغاير يسمح لمقولات النهضة بالتفتح والنضوج. فالنهضة لا ترتبط فقط بمجرد السياق التاريخي الذي يبررها، بل وبأفق معرفي لا يمكن لمقولاتها أن تُنتج خارجه ألبتة. وليس من شك في أن "أي محاولة لغرسها خارج أفقها المعرفي الخاص لا يمكن أن تؤول إلا إلى إحالتها إلى مسخ شائه عاجز عن التأثير في الواقع. ومن هنا فإنه كان ينبغي السعي، أولا، إلى زحزحة أنساق المعرفة التقليدية السائدة في المجتمع، وذلك بدلا من السعي الدؤوب إلى غرس مقولات النهضة ضمن سياق معرفي يضادها،[14] مما أحالها إلى مجرد قشرة هشة، لا تقدر قط على إخفاء المضمون الشائه للخطاب. حقا كان الخطاب يتصور بذلك انه "يتجه إلى إقامة مصالحة بين الاضداد، بما يسمح بالمضي إلى الأمام، ويروغ من السلطة القمعية لعناصر الثبات في أبنية الثقافة النقلية التقليدية"، ولكن ما ترتب على ذلك من الحوار بين مقولات النهضة وبين أنساق المعرفة التقليدية قد ظل "دائرا في حدود شبكة علاقات المجاورة، دون أن يجاوزها إلى صيغة جدلية، (وبحيث) ظلت التغيرات المصاحبة للحوار تغيرات كمية، لا تصل إلى ما يجعل منها تغيرات كيفية أو جذرية، تفضي إلى قطيعة معرفية، أو تحولات حاسمة لعمليات إحلال وإبدال في الأنساق الكلية للمعرفة التقليدية للمجتمع"[15] قد آل، أخيرا إلى إخفاق صيغة المحاورة ذاتها، وبحيث استحال التجاور إلى تناحر يسعى فيه كل واحد من الأضداد إلى إزاحة ما يجاوره.

وعلى أي الأحوال، فإن عجز الخطاب عن زحزحة الأنساق التقليدية للمعرفة، والذي فرض على حواره مع مقولات النهضة أن يظل دائرا في حدود شبكة علاقات المجاورة"، هو تحديدا ما يكرس الطبيعة الأيديولوجية للخطاب، وذلك من حيث آلت علاقات المجاورة إلى بلورة نتاجات هشة هائمة فوق الواقع، وعاجزة عن النفاذ إليه والتأثير فيه، فبدت لذلك، أقرب إلى الأيديولوجيا، وبالمعنى الأسوأ

١٤- إذ الحق أن نموذج النهضة الأوروبي الذي سعى رجال النهضة عندنا إلى غرسه في سياق الثقافة التقليدية للمجتمع قد تبلور ضمن سياق معرفي يغاير، بل يضاد، السياق المعرفي الخاص بثقافة مجتمعهم التقليدية.

١٥- جابر عصفور: محنة التنوير، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٤.

للأسف، أي بما هي وعي زائف غير مطابق للواقع. ولأن منطق تشكل هذه النتاجات الأيديولوجية لا يكمن في الواقع، بل خارجه، فإن تعددها يبدو لافتا، ولكنه تعدد ظاهري غير حقيقي سرعان ما تطمسه، لا وحدة الأبستمولوجيا المنتجة لها فقط، بل ووحدة السعي إلى تكريس الوضع المهيمن للنخبة السائدة.[١٦] ولقد اقتضى تكريس هذه الهيمنة تحولا -وبالأحرى تبدلا- للأشكال الأيديولوجية، التي شغلت فضاء الخطاب على نحو كامل[١٧]، بحيث يبرز منها الأكثر حداثة على الدوام. ومن هنا فإن الخطاب قد اكتفى بمجرد السعي إلى زركشة محتواه المتهافت بالمفاهيم الأكثر حداثة في النتاجات الغربية المعاصرة[١٨]، قاصدا إلى التوحد معها كيما يبرر لنفسه إدعاء كونه الأكثر معاصرة وعصرية، ناسيا -كعهده أبدا- أن المعاصرة لا تعني مجرد التزامن مع الآخر في لحظة تاريخية تخصه، وإن العصرية لا تكون بمجرد استهلاك الآخر، بل بالإنتاج الخلاق للذات، أعني إبداعها.

لم يعرف الخطاب، إذن، إلا مجرد الاستهلاك الأيديولوجي لمفاهيم الحداثة، وأعني أنه اكتفى بمجرد الترديد اللفظي لها، دون قدرة على إدماجها في واقعه على نحو منتج. إذ الحق أن المفهوم -أي مفهوم- لا ينشأ في عزلة يمكن معها استتباته ضمن أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتضافرة -المشروطة بإطار تاريخي ومعرفي محدد- التي يفقد تماما فعاليته خارجها ومن هنا فإنه يستحيل البتة انتزاع مفهوم، أو جملة مفاهيم، من سياقاتها التاريخية والمعرفية، والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة تاريخيا ومعرفيا، لأن ذلك لا يمكن أن يؤول إلا إلى مجرد الترديد الفارغ للمفاهيم؛ الأمر الذي يكشف عن كون فعالية المفاهيم تبقى فعالية مشروطة لا مطلقة[١٩]. ولعل هذا التكرار الساذج للمفاهيم لا يقف عند حد إفقارها وإهدار محتواها فقط، بل إنه ينتهي بها إلى عكس

١٦- "هكذا كان من الطبيعي أن تنتهي الفكرتان المتقابلتان والمتعارضتان لعصر النهضة إلى النتائج ذاتها: العلمانية والإصلاحية، أي بالأحرى الإصلاحية الفكرية بشكليها العلماني والديني. ولن يكون مصير الوهابية السياسي حيث نجحت واستقرت، بأفضل من مصير التحديثية العصرية، فالانطواء على الذات تحت شعار العودة للتقاليد الحنفية كالاندماج بالغرب تحت شعار الحداثة، ما كان يعني إلا المحافظة على نفس المصالح الاجتماعية للنخبة الأقلية القديمة أو الحديثة، وصيانتها في وجه مصالح الأغلبية الشعبية". انظر: برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، سبق ذكره، ص ٦٦.

١٧- والحق أن الخطاب العربي المعاصر هو خطاب الأيديولوجيا بامتياز، إذ ليس ثمة في فضائه إلا جملة من التشكلات الأيديولوجية المتباينة، تتصارع فيما بينها حول واقع لم تتشكل فيه، بل تبلورت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه. ولذلك فإن معظم المحاولات الراهنة لنقد الخطاب تسعى إلى الحفر فيما وراء هذه التشكلات الأيديولوجية، لعلها تبلغ الابستمولوجيا المضمرة تحتها، ليتسنى زحزحتها على نحو يسمح بتأسيس خطاب بديل.

١٨- إنها مجرد زركشة لأنها لم تتمخض عن -وبالأحرى لم تقصد إلى- إنتاج وعي معرفي بالواقع، بل استحالت إلى ضرب من الاستهلاك الترفي للمفاهيم يماثل استهلاك النخبة للأزياء والموضة.

١٩- إذا كان الغرب يروج لمطلقية مفاهيمه سعيا إلى تكريس هيمنته على العالم بأسره، فإن إقرار الآخرين بذلك لا يكشف عن مجرد عجزهم في مواجهته، بل وعن السعي إلى ممالأته التغطية عليه.

ما تؤول إليه في سياقها الأصلي(٢٠).

وإذ سعى الخطاب العربي المعاصر إلى استعارة مفاهيم النهضة عبر انتزاعها من سياقاتها التى لا فعالية لها خارجها، فإنه كان بذلك يؤسس لعلاقته بها ترديدا واستهلاكا أيديولوجيا، وبما يترتب على ذلك، بالطبع، من إفقارها والانتهاء بها إلى ما يناقضها. ذلك أن إثراءً للمفاهيم كان يقتضي وعيا من الخطاب بشروط إنتاجها أولا، وبما يترتب على ذلك من نقد لبنية ثقافته الخاصة سعيا إلى زحزحة كل ما يناقض إنتاجها ثانيا، لكنه بدا وكأن الخطاب على قناعة بالتأثير السحري للكلمة، فراح يرى في مجرد ترديده اللفظي للمفاهيم إنتاجا لها. فاستغنى، هكذا، بالترديد عن الوعي، وبالتكرار عن المساءلة والحوار. ومن هنا فإن مفاهيم النهضة لم تتجاوز كونها مجرد زخارف يتجمل بها الخطاب، ويتجدد سعيا إلى إطالة أمد بقائه، وتأييد هيمنة النخبة المنتجة له بالتالي، أو أنها كانت مجرد "طبقة هشة من الأفكار والمذاهب والنظريات طائرة فوق الواقع، لا هي مستمدة من الموروث القديم، ولا هي نابعة من الواقع المباشر وتنظير له. وإذ تتعارض النظريات، بحيث ينفي بعضها البعض فإن المرء يحتار أمام العديد من هذه الأفكار والمذاهب المنتشرة فوق الواقع، المجتثة الجذور من أرضها، والمنتزعة من واقعها الخاص الذي نبتت فيه، كيف يختار؟ وما هي مقاييس الاختيار"(٢١) لكنه يبدو أنه لم يكن للحيرة، هنا، أي مجال، إذ الاختيار كان دوما للأكثر حداثة. ذلك أن خطابا لا يعرف إلا الترديد والتكرار لابد أن يدرك مبرر وجوده في مجرد الاستنساخ اللاهث للأكثر حداثة على الدوام. وضمن هذا السياق فإن السلفية الراهنة التي تطفو على سطح الخطاب بقوة هي في العمق، حداثة معكوسة، تماما بمثل ما كانت حداثته سلفية معكوسة، وذلك من حيث تستعاد، بدورها، ترديدا وتكرارا، الأمر الذي يعني أن آلية الترديد والتكرار – أو الاستهلاك الأيديولوجي لم تؤسس لعلاقة الخطاب بالحداثة فقط، بل كانت هي نفس الآلية المؤسسة لعلاقته بالتراث أيضا.

فمنذ اللحظة التي أدرك فيها الطهطاوي انه لا سبيل إلى استعارة مفاهيم النهضة، إلا عبر تبريرها تراثيا، فإن الخطاب العربي المعاصر لم يعرف وعلى مدى تاريخه، إلا مجرد التبرير –ومن

٢٠– وكمثال، فإن مفاهيم الماركسية التي استعارها بعض المفكرين العرب، قد آلت –وهي المادية التاريخية– إلى نظرة لا تاريخية وذلك من حيث راحت تضحي بالتاريخ الفعلي لحساب تاريخ متخيل يتم إسقاطه (وبصورته التي تخيله بها ماركس منطبقا على تاريخ الغرب) على تاريخ آخر مغاير. انظر قراءة: كمال عبد اللطيف لأعمال طيب تيزيني وحسين مروة في "صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم "ضمن كتاب: إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (دار توبقال للنشر)، الدار البيضاء، طبعة أولى ١٩٨٧، ص٤٨– ٦٦.

٢١– حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، (الدار الفنية للنشر والتوزيع) القاهرة ١٩٩١، ص ٧٠.

خلال التراث بالطبع- لكل أشكال الأيديولوجيا التي راح يستعيرها[٢٢]. ولعل هذا الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب يكشف عن كون التراث ليس حاضرا لأجل ذاته، بل لأجل غيره، ولذلك فإنه لم يستلزم وعيا بالتراث في سياقاته المنتجة له، وبما يسمح بإعادة بنائه على نحو منتج، بقدر ما فرض إدراكا له في لا تاريخيته، أي عزلا له عن جملة هذه السياقات، كيما يسهل انتزاعه لأداء الدور التبريري الذي أناطه به الخطاب. ولقد كان ذلك يتحقق عبر عزل المفهوم فيه (في التراث) عن شبكة المفاهيم المتضافرة معه، والتي لا فعالية له دونها، ثم التمييز فيه بين شكل، وبين مضمون لابد من إهداره ليبقى الشكل فارغا وجاهزا لتقبل كل أشكال الأيديولوجيا المستعارة. وهكذا ينتهي الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب إلى الإهدار الكامل له، وبحيث لا يبقى منه غير جملة قوالب أو أشكال فارغة لا تقبل شيئا سوى الترديد والتكرار. ولعل ذلك يكشف عن أن الحضور التبريري للتراث هو علة الحضور الترديدي له، ومن هنا -لاشك- عجز الخطاب عن إنتاج معرفة حقيقية به، واستمرار معرفته به، وحتى بأشكال الأيديولوجيا التي استخدم في تبريرها -مجرد معرفة زائفة. إذ الخطاب لم يعرف إلا مجرد السعي إلى الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، واعني بذلك الانشغال بالبحث فيه عما يدعم توجها أيديولوجيا معينا (ليبراليا أو قوميا أو حتى ماركسيا)، أو الانشغال بأن يكون هو نفسه أيديولوجيا قائمة بذاتها تسعى الآن إلى فرض نفسها باعتبارها بديلا لكل أشكال الأيديولوجيا التي تراها غير أصيلة. ولكن هذا التوجه بالتراث إلى أن يكون أيديولوجيا بديلة لا يأتي نتاجا لمعرفة حقيقية به راح معها يتبلور كأيديولوجيا مستقلة، بل انه يتبلور، كغيره من أشكال الأيديولوجيا الأخرى، بوصفه ضربا من المعرفة الزائفة بالواقع، واعني أن هذا التبلور لا يأتي نتاجا لحركة الواقع وتطوره الخاص، وإنما ينشأ عن مجرد السعي إلى تبرير التخلي عن أشكال الأيديولوجيا المستعارة من الغرب، لصالح أيديولوجيا أخرى لا تختلف إلا في أنها مستعارة من السلف، ولذلك فإنها لا تختلف عن غيرها في كونها تبلورت واكتملت خارج الواقع، وجاءت تفرض نفسها عليه قهرا. ولذا فإنها لا يمكن أن تكون أبدا نتاجا أصيلا له، لأن ذلك كان يقتضي منها استيعابا شاملا للتراث واستدماجا له في صميم بنائها الخاص توطئة لتجاوزه وتخطيه، وذلك على النحو الذي يتحول به عن وجوده الخاص إلى أن يكون موجودا من أجلها، بدل أن تكون هي الموجود من أجله، أي أن الأمر كان يقتضي إنتاجا معرفيا

٢٢- فقد ظل "رجل التنوير منطويا على ما جعله يرى في كل جديد يقبله من حاضر" الآخر" (الأجنبي) صورة أخرى من القديم الذي ورثه عن ماضي الأنا، أو أصل الهوية. وذلك ابتداء من نموذج الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي لم يتقبل "الدستور" ولم يعجب بما أسماه "التيارات في فرنسا، إلا بسند من تراث الماضي، وعلى أساس من تطابق العقل مع النقل، وانتهاء بنموذج طه حسين الذي لم يقبل أدب "كافكا" و"الأدب الأسود" الذي انتشر في أوروبا في أعقاب الحرب العالمية، إلا بعد أن رأي فيه صورة مجددة من "لزوميات" أبى العلاء" انظر جابر عصفور: محنة التنوير، سبق ذكره، ص ١٩.

للتراث وتجاوزا للاستهلاك الأيديولوجي له، ولأن ذلك لم يتحقق بعد، فإن التوجه بالتراث إلى أن يكون أيديولوجيا بديلة، يبقى كغيره، مجرد ضرب من المعرفة الزائفة بالواقع، أعني أنه يبقى شكلا للأزمة لا تجاوزا لها.

واللافت أن هذا الاستهلاك الأيديولوجي للتراث قد أحاله إلى عالم من الفوضى الشاملة، راحت معها الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم تجد في ذات التراث ما يدعم وجودها ويبرره.(٢٣) فبدا التراث، هكذا، حاويا للشيء ونقيضه في آن معا.. لكنها هنا ليست نقائضه الذاتية التي تثرى وتغنى، بل نقائض تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها أدنى إلى أن تهدر وتفقر، ذلك أن قانون ظهور هذه النقائض واختفائها لا يقوم داخل التراث، بل يقع خارجه، ولهذا فإنها لا يمكن أن تكون أبدا دليلا على اثراء التراث وغناه.. حقا يتكشف التراث بالفعل عن ثراء وغناء حقيقيين، ولكنه لا يتأتى أبدا من تلك التناقضات الهشة المفروضة عليه من الخارج، بل من تناقضاته الحقة التي ينتظمها، تاريخيا ومعرفيا، قانونه الباطني الخاص، الأمر الذي يجعلها تجليا لثرائه، لا فوضاه. وأما الاستهلاك الأيديولوجي الراهن للتراث، فإنه لا يتكشف عن أي ثراء، بل عن الفوضى كاملة وشاملة، وذلك من حيث إن تعدد الأيديولوجيات التي تتعلق عليه وتعارضها، ليس نتاجا لتناقض حقيقي، يجد قانونه في صيرورة الواقع الباطنية، بل نتاجا لتناقض مشوه ينتظمه السعي الدائب من الخطاب إلى إنتاج معرفة بواقعه، لا يمكن إلا أن تكون زائفة لكونها لا تتخذ نقطة بدئها من الواقع، بل تأتي كنماذج جاهزة معطاة تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها تتجه إلى البحث في التراث عما تدعم به وجودها، وذلك من حيث لا تجد في الواقع، أصلا، أي سند لوجود أصيل. وهكذا يتبلور الدور الجوهري للتراث في مجرد تدعيم فوضى الأيديولوجيات السابحة في فضاء الخطاب، وفي حدود هذا الدور فإن أحدا لم يجد أي ضرورة لإنجاز فهم شامل للتراث في شموله وكليته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعي من التراث، كل واحد حسب موقفه الأيديولوجي. وإذ الانتقاء هنا توجهه الأيديولوجيا، فإنه بات حتما على التراث أن ينطق بمضمون هذه الأيديولوجيا، وفي أكثر صورها حداثة، الأمر الذي أحاله إلى ساحة راح الكثيرون يسقطون عليها أوهامهم الأيديولوجية. والحق أن حضور التراث في معية هذا الوهم الأيديولوجي، يبدو مجرد حضور وهمي أيضا، الأمر الذي يعني أن الاستهلاك الأيديولوجي للتراث لم يتمخض إلا عن الوهم شاملا ومسيطرا.. فلا هو أحيا تراثا، ولا هو استنبت حداثة، بل عاشهما أوهاما ولذلك فإن إخفاقه في إنجاز النهضة كان ذريعا.

٢٣- "فان آلية العودة إلى الأصل، كانت تؤدي إلى الشيء ونقيضه لأنها عودة تأويلية في كل الأحوال، وتعيد إنتاج (أو بالأحرى تستهلك) الأصل لصالح من يقوم بالتأويل أيديولوجيا" انظر: جابر عصفور: محنة التنوير، سبق ذكره، ص٢٠.

يبدو، إذن، أن الخطاب العربي المعاصر لا يعرف وبكافة تشكلاته الأيديولوجية إلا مجرد الاستهلاك الأيديولوجي للآخر. والحق أن (الآخرية) هنا تتجاوز مجرد الآخرية في المكان إلى الآخرية في الزمان أيضا، وأعني أنها تتجاوز مجرد آخرية الغرب إلى آخرية السلف أيضا. ذلك أن ما ينتمي حقا إلى مجال (الذاتية)، هو ما تنتجه الذات في صميم وجودها التاريخي الخاص. وليس من شك أن الخطاب العربي المعاصر يحيا مستهلكا، لا منتجا، حتى فيما يخص السلف، ومن هنا آخرية السلف أيضا. إذ كان الأمر يقتضي أن تستدمج الذات تراث السلف في صميم بنائها الخاص استدماجا خلاقا يتحول معه عن وجوده الخاص إلى وجود من أجل الذات، بدل أن تكون الذات هي الموجود من أجله في حالها الراهن، وأعني أن الأمر كان يقتضي إنتاجا، لا استهلاكا لتراث السلف، على نحو يجعل منه جزءا من الذاتية، وليس آخر غريبا عنها.

ولقد راح الخطاب، عبر هذا الاستهلاك الأيديولوجي للآخر (غربا وسلفا) يعيد إنتاج نفسه في صور وأشكال شتى تتباين فيما بينها وعنه من الناحية الظاهرية فقط.[٢٤]. وبالرغم من أن هذه الصور والأشكال تبدو في عملية صيرورة، وذلك من حيث تخضع لعمليات من التحول والتبدل الدائم، على نحو يحقق الوجود المتجدد للخطاب، فإن هذه التحولات للأشكال، عند السطح لا تستطيع أن تغطي أبدا على ثبات البنية العميقة للخطاب، وهكذا فإنه، ورغم كل انكسارات الخطاب العربي المعاصر في الممارسة، ابتداء من انكسار دولة محمد علي (تعينه الأول) إلى الانكسارات الراهنة، فإن بنيته قد ظلت ثابتة، تتعصى على أي انكسار أو تحول، وفقط تبدلت فوقها أشكال من الأيديولوجيا، لم تتجاوز كونها مجرد تعينات جزئية، تتأكد عبرها البنية، لا تتقوض. لقد كان، إذن كل ما يطرأ على الخطاب من تحول يطال فقط سطحه ونظامه الظاهر، ولا يلحق أبداً ببنيته ونظامها الباطن، ومن هنا فإنه إذا كانت نخبة محمد علي باشا، قد بلورت -حسب مقتضيات دولته- خطابا للنهضة ينبني، بتعبير الطهطاوي، على ضرورة "أن تضيف (النخبة) إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التي لها مدخل في تقدم الوطنية.. وأن هذه العلوم الحكمية العلمية التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية"[٢٥] فإن هذه الصيغة للخطاب -والتي تتجلى فيها على نحو نموذجي ثوابت خطاب النهضة بأسره[٢٦]- قد ظلت مهيمنة

٢٤- إن ظاهرية التباين، فيما بينها وعنه، يأتي من أن الخطاب ينتجها جميعا بآلية واحدة.

٢٥- رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، نشرة محمد عمارة للأعمال الكاملة، بيروت ١٩٧٣، ج١، ص ٥٣٤.

٢٦- فثمة المجاورة، أو الإضافة بتعبير الطهطاوي، بين النموذج الحداثي المستعار، وأبنية الثقافة التقليدية السائدة في المجتمع، وثمة الإلحاح على تبرير هذا النموذج الحداثي بسند من تراث الماضي.

تأبى الزوال رغم الانكسار المذهل للدولة التي كانت تجسدها واقعيا، وفقط آلت الانكسارات بالخطاب إلى ازدياد حدة الاستقطاب والتوتر بين طرفي صيغته ومن دون أن تتطور أبدا إلى كسر لبنيته ذاتها.

والحق أن هذا الثبات في بنية الخطاب وتعصيها على الانكسار -رغم كل انكسارات الواقع- ليس يعني شيئا، إلا اغتراب الخطاب عن واقعه وتعاليه على تاريخه، وأعني أن الخطاب يموضع نفسه خارج تاريخ واقعه متعاليا عليه ومزدريا له، ومن هذا التعالي على التاريخ تتشكل آليته الرئيسية في تكريس هيمنته وسيادته. إذ الخطاب حين يفك روابطه مع التاريخ فإنه يحيا خارجه في سكون وثبات يتعصيان على أي تطور أو تجاوز. ولكن ذلك لا يعني أن الخطاب يحيا خارج أي تاريخ، بل يعني فقط انه يكتفي بأن يحيا تاريخه الخاص، الذي يبدو -لسوء الحظ- تاريخا دائريا مغلقا لا يعرف شيئا عن التطور والتراكم، إذ ضمن هذه الدائرية لا يملك الخطاب إلا السير عودا على بدء، متقافزا من لحظة إلى أخرى لا تكون تطورا لها، وذلك ما يبرر للخطاب قفزه الدائم على اللحظة الحاضرة الخاصة بواقعه إلى لحظة أخرى مستعارة من واقع مغاير يخص (ماضي الذات)، الاستعارة من السلف، أو (حاضر الآخر): الاستعارة من الغرب. وإذ يؤسس هذا التقافز وحده لتبدلات الأشكال الأيديولوجية على سطح الخطاب، فإن هذه التبدلات لا تموه، إذن، على ثبات بنية الخطاب فقط، بل وعلى ثبات الواقع خارجه كذلك، وذلك من حيث أنها لا تأتي نتاجا لحركة أصيلة في قلب الواقع، فتكون، لذلك، تاريخا له، بل إنها -وبسبب كونها مجرد نتاج للقفز عليه- تستحيل إلى أطمار تتكلس فوقه، فتوجب ثباته وسكونيته[٢٧]. وإذن فإنه الثبات شاملا للبينة العميقة للخطاب من جهة، وللواقع خارجه من جهة أخرى، الأمر الذي لابد أن يؤول إلى تكريس شامل "للاتاريخيته". وهكذا يستفاد المظهر الأول لـ "لا تاريخية" الخطاب من ثبات بنيته العميقة[٢٨]، وثبات الواقع خارجه، وعجز تبدلات الأيديولوجيا عند سطحه عن زحزحة هذا الثبات، والحق أن هذه التبدلات كانت تكرس الثبات، لا تزحزحه، لأنها كانت توهم بأن ثمة حركة ما، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت حركة حقة أم لا.

ولعل هذا الثبات في بنية الخطاب، وتبدل الأشكال الأيديولوجية على سطحه، يدفع إلى ضرورة

٢٧- من هنا أهمية مفهوم "الواقع العاري" في النهضة، وذلك من حيث أن تعريته تكون شرطا لحركيته وبالتالي، لتاريخيته. انظر: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، سبق ذكره، ص٦١٧- ٦٢٣.

٢٨- رغم أن البنيات أو الأنظمة المعرفية مشروطة، لا ريب، تاريخيا ومعرفيا فإنها تتسم بضرب من الثبات النسبي. ذلك أنها وإن تبلورت كبناءات نظرية انجزتها الفعالية الإنسانية على نحو ما، فإنها سرعان ما تستقل في مجال معرفي خاص لا يخضع لعالم الممارسة الإنسانية على نحو مباشر، ولكن استقلالها لا يكون مطلقا.. ومن هنا ثباتها النسبي الذي يجعلها قابلة للتجاوز والتخطي إذا ما استجدت شروط تقتضي ذلك. وهكذا يتحقق ثبات البنية بفضل التاريخ، لا رغما عنه. وأما فيما يتعلق بالخطاب العربي المعاصر، فليس ثمة هذا الضرب من الثبات النسبي للبنية حيث البنية قد انقطعت تماما عن العالم خارجها، واستقلت بمجال خاص تمارس منه هيمنة غير مشروطة، ومن هنا ثباتها المطلق الذي كرس لا تاريخيتها.

التمييز فيما يتعلق بالخطاب -أي خطاب- بين جملة من الأشكال الأيديولوجية تتبدل على سطحه، وبين نظام معرفي واحد ينتجها، أو بنية قارة خلفها تنتظم حركتها وتوجه مسارها، وتتحكم، لا في انبثاقها وتطورها فقط، بل وأيضا في انكسارها وتدهورها. ورغم أن التباين بين هذه الأشكال عند السطح، قد يبلغ حد الصراع والتصادم. فإنه لا ينجح أبدا في إخفاء وحدة نظامها الباطن، بل لعله يزيدها وضوحا وقوة، وذلك من حيث إن كل واحد من هذه الأشكال يضطر في صراعه مع الآخر إلى الارتداد للوحدة الأصلية للخطاب، ساعيا إلى التماهي معها، قصد تأكيد ذاته في مواجهة شكل آخر. وإذ الشكل الآخر، بدوره، يمارس بنفس الطريقة، فإن ذلك يعني أن كل واحد منها -وضمن هذا السياق التناحري- لا ينجح في تأكيد ذاته بقدر ما ينجح في الكشف عن وحدة الخطاب واضحة جلية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفع إلى الاعتقاد بتفاهة أو هامشية هذه الأشكال الأيديولوجية على سطح الخطاب، فهي أحد أهم أدوات الخطاب لإطالة أمد بقائه، وذلك من حيث يؤول الصراع بينها إلى إزاحة الأكثر جدة وحداثة منها للأقل نسبيا، الأمر الذي يهب الخطاب وجودا متجددا، عبر التجدد الدائم لأشكاله أو أقنعته. بل إن الخطاب ذاته لا يكون له وجود حال عدمها، رغم أنها مجرد تبدلات على سطحه، وذلك لأنه إذا كان الخطاب يحققها في جزئيتها، فإنها -بدورها- تحققه في شموله وكليته. لكنه يبقى أنها تمثل نقطة البدء الجوهرية في التحليل المعرفي[٢٩] للخطاب سعيا إلى رصد بنيته العميقة.

وهكذا فإن التحليل المعرفي للخطاب العربي المعاصر[٣٠]، لابد ان يبدأ من التمييز، عند سطحه، بين تشكلاته الأيديولوجية التي تتباين بين ليبرالية وماركسية وقومية وسلفية، وبين بنيته أو نظامه المعرفي الثاوي خلفها في العمق، وأعني بالنظام المعرفي طريقة الخطاب في إنتاج كل ضروب المعرفة بواقعه. ولعل الخطاب العربي المعاصر لم يعرف، وعلى تباين ما أنتجه، إلا طريقة واحدة في إنتاج معرفته بواقعه، الأمر الذي يعني انه ينتج سلفيته الراهنة بنفس الطريقة التي انتج بها -وللمفارقة- ماركسيته وليبراليته وقوميته. ومن هنا يأتي التوافق بينها جميعا في العجز عن الخروج بالواقع من أزمته، مما يعني أن إخفاقها وعجزها لا يكون من ذاتها، بل من الطريقة التي ينتجها بها الخطاب،

٢٩- ولابد من الإلحاح على أن أولويتها في التحليل المعرفي، لا تحيل أبدا إلى أولوية انطولوجية لها على الخطاب، أو العكس، إذ الحق أن الجدلية وليست القبلية، هي مضمون العلاقة بين الخطاب وتشكلاته، وعلى نحو ينتفي معه القول بأي أولية ميتافيزيقية للواحد منهما على الآخر.

٣٠- والحق أن قيمة هذا الضرب من التحليل تتبدى في استهدافه تجاوز منطق الإدانة الأيديولوجية من تيار لآخر في فضاء الخطاب نفسه، إلى الإبانة عما يوحد، على مستوى البنية المعرفية العميقة،بين هذه التيارات المتباينة أيديولوجيا، وذلك توطئة لتفكيك الخطاب وزحزحته.

ولعل الخطاب حقا لا ينتجها، بل هو -بالأحرى- يستهلكها ناقلا ومستعيرا لها من أصل جاهز. يبدو ذلك واضحا عند من راح يقطع بأنه "لا يستطيع أن يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوربية للحرية والمساواة والدستور"[٣١]، وعند من راح يجابهه في المقابل، بأنه "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها". فكلاهما -فيما يظهر- لا يعرف لواقعه نهضة أو صلاحا إلا عبر الاستعارة الكاملة لنموذج جاهز سبق وأظهر فاعلية في لحظة ما. ولعله يصعب التعويل، هنا، على ما يقرره البعض من السعي إلى إعادة تشكيل هذه النماذج لتتلاءم مع معطيات واقعه، أو أن هذه النماذج هي ما يحتاج إليه واقعه فعلا، إذ الحق أن نظام الخطاب في إنتاجها يبقى ثابتا لايطاله أي تغيير، وفقط يتكشف ما يسمى بإعادة تشكيل النماذج عن مجرد السعي إلى تبرير عملية الاستعارة، وليس الانفلات منها[٣٢]. وإذن فإنها آلية النقل والاستعارة هي ما يهيمن على عقل الخطاب في إنتاج معرفته بواقعه.

والحق أن هذه الابستمولوجيا، بنظامها القائم على النقل والاستعارة -لأصل جاهز -هي ما يؤسس لغياب التاريخ على نحو شامل عن فضاء الخطاب العربي. ولعل الأمر يقتضي، هنا إشارة إلى التلازم اللافت بين نظام معرفي وأنطولوجي معين، وبين تصور ما للتاريخ. إذ التاريخ (حضورا أو غيابا) لا ينفصل، بل يجد ما يؤسسه في نظام بعينه للمعرفة والوجود. ولعل ذلك يكشف عن استحالة التفكير في التاريخ بمعزل عن التفكير فيما يؤسسه خارجه. أعني في الأنطولوجيا والابستمولوجيا معا. ورغم أن ذلك يكشف عن كون الشروط المنتجة لحضور التاريخ أو غيابه تقع خارج حقله الخاص[٣٣]، فإنه يكشف أيضا -وهو الأهم- عن وحدته الجوهرية مع أنظمة المعرفة والانطولوجيا، وخصوصا أن هذه الأنظمة تجد، بدورها، ما يؤسسها في التاريخ، لا خارجه. وإذن فالتاريخ ليس مجرد هامش زائد أو تافه على حدود التفكير الفلسفي، بل نشاطا يتكشف كغيره -وبدلالة الحضور أو الغياب- عن نظام البنية المهيمنة والمنتجة لمجمل النشاط المعرفي في عصر ما. وعلى هذا فإن دلالة غياب التاريخ عند الإغريق مثلا، لا تختلف في انكشافها عن نظام البنية المهيمنة، عن دلالة حضوره في العصور الحديثة.

٣١- سلامة موسى: ما هي النهضة؟ سبق ذكره، ص ٩٠.

٣٢- وهكذا فإنه "بالرغم من محاولات عدة لتكييف الأيديولوجيات الغربية طبقا للظروف المحلية لعمل ماركسية عربية أو ليبرالية مصرية أو قومية عربية، إلا أنها ظلت في الأساس النظري غربية مع تغيير طفيف في أساليب الممارسة، وبعض التبريرات الدعائية اعتمادا على الموروث القديم اكتشافا لجذور الماركسية أو الليبرالية أو القومية". انظر: حسن حنفي: دعوة للحوار، (سبق ذكره)، ص١١٢- ١١٣.

٣٣- إن ذلك يكشف عن استحالة نزعة تاريخية متطرفة، ترى الانفصال مطلقا بين التاريخ وغيره.

فإذ يكاد مفكرو الإغريق يتفقون على "نسبة المثالية إلى الثبات، واعتباره أسمى قيمة من التغير"[٣٤]، وذلك باعتبار أن كل ما يتكرر ويبقى ثابتا هو هو في ذاتيته خلال كل التغيرات الأخرى تكون له مكانة الخلود والمشاركة في الألوهية"[٣٥]، فإن ذلك قد آل إلى هيمنة انطولوجيا يمثل فيها (الجوهر) الوجود الحق والكلي الثابت فيما وراء الجزئيات المتغيرة التي ليست إلا صورا زائفة له. وضمن هذا السياق فإن الجوهر بات وحده الموضوع الأصيل للمعرفة الحقة، وأما الجزئي المتغير فقد تم إقصاؤه عن نطاق هذه المعرفة. إذ الحق أنه ليس ثمة -عند الإغريق- "معرفة أو علم إلا بما هو كلي، ولا يمكن إدراك إلا ما كان ثابتا في ذاتيته على أدق ما يكون والذي يكرر نفسه سواء على شكل ماهية أو على شكل أحداث، وعلى العكس فإنه لا توجد معرفة بما يحدث مرة واحدة، ولا بالفردي الذي يمكن أن يكون حينا هكذا. وحينا آخر على شكل مختلف.. (إن) ما كان هذا شأنه يبقى في دائرة الإدراك الحسي"[٣٦] وقد ترتب على هذا الإقصاء للجزئي والمتغير من حقل المعرفة إقصاء شامل للتاريخ من حقل المعرفة الحقة، لأنه لا تاريخ إلا بالجزئي المتغير. ومن هنا تضاؤل مكانته عند الإغريق التي بدت أدنى لا من الفلسفة فقط، بل ومن الشعر الذي يظل عند -أرسطو -قولا عن الكلي، فيما التاريخ مجرد قول عن الجزئي.[٣٧]

٣٤- ج-ب. بيوري: فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٦.

٣٥- اولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني. (مكتبة سعيد رأفت) القاهرة ١٩٨٣، ص ١٩١.

٣٦- اولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية (سبق ذكره) ص١٩١- ١٩٢.

٣٧- أرسطو: في الشعر، نقله بشر متى بن يونس عن السريانية، بتحقيق وترجمة حديثة لشكري محمد عياد، (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٦٧، ص ٦٤ والحق أن هذا الانتقاص من قيمة الجزئي المتغير قد تبدى حتى في أعمال المؤرخين الإغريق القدامى الذين لم يعتبروا الأحداث التاريخية من حيث هي ذلك، بل من حيث تشير إلى جوهر أبدي مطلق خلفها. وهكذا "اعتقد ثيوسيديدسي أن هذه الأحداث مردها في الأصل إلى ما تلقيه من ضوء على قيم جوهرية أبدية، ليست هذه الأحداث أكثر من عرض بالنسبة لها" انظر: كولنجوود فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، (لجنة التأليف والترجمة النشر) القاهرة ١٩٦٨ ص٩٥، لسنا -حسب هذا النص- بإزاء أحداث حقة، بل علامات عارضة، الأمر الذي يؤكد انه لا تاريخ هناك.. إذ التاريخ أحداث لا علامات. ففي حين يستمد الحدث دلالته من ترابطه مع غيره من الأحداث، مما يصنع تاريخا، فإن العلامة، إذ تكتفي بأن تحيل إلى ما وراءها فقط لا تكون في حاجة إلى الترابط مع غيرها، واعني أنها تنتج دلالتها على ما تدل عليه منفردة، الأمر الذي يكشف عن استحالة التاريخ. ومن جهة أخرى فإن الدلالة التاريخية للحدث تأتي من كونه فعلا خلاقا بينما العلامة ليست أكثر من طيف عابر لأصل يبقى، هو نفسه، متعاليا على التاريخ.

ولعل التضاد بين كل من أفلاطون (المكرس الأكبر للانطولوجيا الإغريقية) وكانط (الرائد الأهم للابستمولوجيا الحديثة)، فيما يتعلق بعلاقة الإدراك بكل من العالم المعقول (عالم الثبات) والعالم المحسوس (عالم التغير)، ليكشف في العمق، عن مضمون تجاوز الفلسفة الحديثة للفلسفة الإغريقية. "فعلى حين أن أفلاطون كان يقول أننا ندرك العالم المعقول، أو عالم الأشياء في ذاتها (عالم الثبات)، نجد أن كانط يقرر -على العكس من ذلك- أننا لا ندرك إلا العالم المحسوس أو عالم الظواهر (المتغير)"(٣٨) فيما يبقى عالم الشيء في ذاته عصيا على أي إدراك، بل وعصيا -بالتالي- على الوجود إذ الوجود قد بات قرين الإدراك، حتى أن وجود الشيء أصبح كونه مدركا"(٣٩) ومن هنا -لاشك- سعى خلفاء كانط إلى استبعاد "الشيء في ذاته" الذي حسبوه مجرد زائدة لا تجلب لمذهبه غير المرض. بل إن أحدهم وأعني فشتة – قد رأى "أن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس استبعاد الشيء في ذاته، أو الجوهر القائم بنفسه، الذي كان محور التفكير منذ القدم حتى كانط"(٤٠). وهكذا يبلغ التأكيد على كون الظاهرة هي محور الارتكاز في الفكر الحديث، حد استبعاد أي شيء وراءها. وإذن فقد أسس الفكر الحديث نظاما للمعرفة والوجود يتمحور حول الظاهرة بكل ما تنطوي عليه من تغير وجزئية.(٤١) إذ الظاهرة رغم جزئيتها وتغيرها، لم تعد مجرد طيف عابر لجوهر، من طبيعة مختلفة يقوم وراءها، بل أصبحت هي والجوهر شيئا واحدا، أو أنها أصبحت جزءا منه على الأقل.(٤٢) ومن هنا فإنها قد أصبحت الموضوع الأصيل لأي معرفة حقه. وعندئذ فقد بات انبثاق التاريخ ممكنا، لأنه لا يجد ما يؤسسه إلا في هذا الإقرار بضرورة وجوهرية، وليس صورية، الجزئي والمتغير. وهكذا

٣٨- زكريا إبراهيم: كانط، أو المشكلة النقدية (مكتبة مصر)، القاهرة الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص ٩

٣٩- وإذ الإدراك هنا فعل ذو طابع جدلي، تحدد فيه الذات الموضوع وتتحدد به في آن معا، فإنه لا مجال للظن بأن ثمة الإهدار للموضوع من جديد، لكنه لحساب الذات هذه المرة، وليس لحساب الجوهر كالحال عند الإغريق.

٤٠- وحتى عند هيجل فإن حضور الجوهر المطلق لا ينتقص أبدا من قيمة الظاهرة وجوهريتها. إذ الحق انه على الرغم من التمايز بين المضمون (الجوهر) والصورة أو الشكل (الظاهرة)، فإن كلا منهما في جوهره هو الآخر. "إذ الشكل ليس مفروضا على المضمون من الخارج، بحيث تقول أن الشكل والمضمون مختلفان أتم الاختلاف. بل على العكس، فإن هذا الشكل المعين ضروري وجوهري لهذا المضمون المعين، وبما أن الشكل ضروري وجوهري للمضمون، فإنه هو نفسه جزء من هذا المضمون، وهكذا يتحد المضمون والشكل ويندمج الواحد منهما في الآخر". انظر: ولترستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (دار الثقافة للطباعة والنشر) القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٨٠

٤١- والحق أن ذلك لا يعني غيابا لأي كلية أو ثبات، .. فقط يكشف عن ضرب من الحضور المختلف لم تعد فيه الجزئية والتغير متمايزان عن الجوهر، بما يفترض فيه من كلية وثبات، ومفروضان عليه من الخارج، بل أصبحا كلاهما انبثاقا من باطنه، الأمر الذي يكشف عن طابعهما الجوهري، لأن الجوهر لا يخرج من ذاته إلا جوهرا مثله. ولذلك فإن التغير ليس شيئا إلا الجوهر الثابت في صيرورته، والجزئي هو الكلي في تعينه.

يتبدى التلازم لافتا بين حضور التاريخ أو غيابه من جهة، وبين هيمنة أنظمة بعينها للمعرفة والوجود من جهة أخرى.

وبدوره يتكشف الخطاب العربي المعاصر[٤٣]، وكأجلى ما يكون، عن هذا التلازم نفسه. إذ التاريخ -كما تصوره الخطاب- لا ينفصل، بل يبدو، بالأحرى، مشروطا بنظام الخطاب في إنتاج معرفته بواقعه على نحو خاص، وبدوره فإن هذا النظام المعرفي نفسه يستحيل إلا في ظل غياب مطلق لأي تاريخ، الأمر الذي يكشف عن واقعة نموذجية يؤسس فيها النظام المعرفي للنظام التاريخي ويتأسس به في آن معا. وإذن فإن التحليل الدقيق لعناصر النظام المعرفي للخطاب، والدلالات المرتبطة بها، ليعد نقطة البدء الجوهرية للوعي بكل ما يؤسس لا تاريخيته. ولعل أول وأهم ما يتكشف عنه هذا النظام المعرفي انه ينبني على الاستعارة والنقل لأصل جاهز -سبق وأظهر فاعلية في لحظة ما- قصد استنساخه في واقعه. ومن هنا فإنه قد آل -وكان ذلك لازما- إلى إنتاج خطاب أصولي في جوهره. والحق أن الخطاب العربي المعاصر هو، بالفعل، خطاب أصولي، لكنها الاصولية، لا بمعناها السياسي الأفقر، بل الأصولية بمعناها المعرفي الأشمل، الذي يراد به كل تفكير ينطلق من أصل جاهز -بصرف النظر عن مصدره- قصد فرضه على الواقع قهرا. إذ الأصولية لا تكون كذلك بمضمونها، بل بأداة إنتاجها، أعني أن الخطاب يكون أصوليا بكون أداة إنتاجه للأصل هي النقل والاستعارة، وليس الاستيعاب والتجاوز، وذلك بصرف النظرعن المضمون المستعار ومصدره (ماركس أو ابن تيمية).

والحق أن هذا النظام الاستعاري، الذي انبنى حوله الخطاب بأسره، ينطوي -بدلاله الآلية المنتجة

٤٢- والحق أن المجال الخاص لعلم الكلام يتكشف عن التلازم نفسه بين تصور ما للتاريخ، وبين نظامي المعرفة والوجود السائدين. فالعالم عند الأشاعرة، مثلا، لا يوجد إلا لكي ينهار، ثم يتجدد وجوده ثانية عبر الخلق المستمر من الله. وإذن فإنها انطولوجيا الانقسام بين لحظة الخلق ولحظة الانهيار التي آلت إلى تصور للتاريخ منقسم بدوره، بين لحظة اكتمال تتلوها لحظات انهيار. وأما عند الشيعة فإن كون الإمام هو القطب المؤسس لكل تفكير شيعي كان لابد أن يؤول إلى ضرب من التلاحم المطلق بين أنظمة التاريخ والمعرفة والوجود. وليس هنا مجال الإفاضة.

٤٣- جابر عصفور: محنة التنوير، (سبق ذكره) ص ٢١. والحق أن الأساس الخفي لإخفاق التنوير يكمن في هذه النظرة. إذ "أصبح الإبداع -تبعا لها- نوعا من رد العجز عن الصدر، والعودة الأزلية إلى ما سبق قوله وذلك بالمعنى الذي يصادر روح المغامرة والانطلاق، ويمقل الرغبة في الانقطاع، ويطفئ توهج الرغبة في المغايرة الحدية. وتضمن فعل التنوير نفسه ما يناقض إبداعه، فالعقل الذي لا يضع لفعله قواعد سابقة انطوى على التسليم، أو اجبر على التسليم بقواعد تصادر جذرية هذا الفعل قبل وقوعه. والعقل الذي يبدأ من الحاضر بوصفه نقطة الانطلاق صوب المستقبل فرض عليه (أو أجبر على) أن يصل هذا المستقبل بما قبل نقطة انطلاقه في الماضي. وبدل أن يدخل العقل في علاقة وعي ضدي، حدي، بما هو مغاير لطبيعته، اضطر (من داخله وخارجه) أن يرضى بعلاقة مجاورة مع نقائضه، فوضع أول عائق في انطلاق حركته وأول سبب في انتكاسته". انظر: المصدر السابق، ص٢٢- ٢٣.

له -وكذا بتحليل عناصر بنائه- على إهدار كامل للتاريخ. فآلية تكرار الأصل -وهي جوهر النظام الاستعاري- تنطوي على "نظرة دائرية إلى التاريخ"[٤٤] وهي نظرة تتناقض مع جوهر أي تاريخ حق، لابد فيه من طابع غائي خلاق ومنفتح. إذ ليس ثمة، فيها إلا مجرد نماذج جاهزة ومحددة سلفا، تتكرر في دوائر رتيبة لا تضيف الواحدة منها للأخرى أي إضافة، حيث القيمة، هنا، تستفاد من مجرد تكرار اللاحق للسابق، لا الإضافة إليه، بل لعل الإضافة تهبط به على سلم القيمة. إذ الإضافة تبعا لهذه النظرة، تعد انحرافا عن الأصل، لا إبداعا له. وهكذا فإنه لا مجال، هنا، إلا للإبقاء على الأصل المتكرر دوريا، نقيا وثابتا، الأمر الذي يعني انه لا مجال للتاريخ، بل لما يتعداه؛ أعني للخالد الثابت.[٤٥] ومن جهة أخرى فإن تقييد التاريخ بأصل معطى سابق، يفقده طابعه المنفتح الخلاق، ويجعل وقائعه مجرد أصداء لا أحداث، الأمر الذي يفقده جوهريته بل وإنسانيته، حيث البشر، تبعا لذلك -ليسوا أكثر من أطياف للتاريخ لا صانعين له، وذلك من حيث يبدو التاريخ، هكذا، جوهرا متعاليا يفرض نفسه على البشر من الخارج، فيكون في العمق، لا تاريخا.

وعلى فرض أن ثمة تاريخ مع ذلك، فإن العملية التاريخية، إذ تتغيا استعادة أصل جاهز معطى سلفا، تتكشف -على عكس ما يبدو- عن آليتها أو ميكانيكيتها ولاغائيتها. فالآلية هي ضرب من العلاقة يلحق بالموضوعات من الخارج فحسب، ومن دون أن يكون بينها أي ارتباط باطني. وليس من شك في أن آلية تكرار الأصل -التي انبنى حولها الخطاب- لا تعني أكثر من السعي إلى فرض نموذج جاهز على الواقع من خارجه، الأمر الذي يعني انهما متمايزان غريبان، وانه لا مجال لأي ارتباط باطني بينهما. إذ الأصل لا يكون حاضرا هنا، إلا ترديداً وتكرارا فقط، ومن هنا خارجيته وعجزه عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه.

ومن هنا أيضا لا غائية العملية التاريخية. إذ الحق انه يستحيل كون الأصل المحدد سلفا غاية، لأن مركزه هو الماضي، والغاية توجه نحو المستقبل.. أنها توجه نحو ما لم يكنه الشيء بعد. ولعل كون الأصل يقع في الماضي يعني تحققه، مما ينفي كونه غاية. ذلك أن ما هو غائي يناقض ما هو متحقق، حيث الغاية تعني ذلك الذي لا يكتمل تحققه أبدا. ومن هنا كان اكتمال الكائن، الذي يعني تحقيقه لغايته، يرادف عند أرسطو موته، لأن جوهر الغائية يكمن في كونها تجاوزا مستمرا من الكائن لنفسه، أعني انفتاحه وتعاليه المستمر على ذاته وهكذا فإن تاريخا يكرر أصلا جاهزا متحققا، هو -لاشك-

---

٤٤- دائما يرتبط التعلق بالثبات بالنزوع إلى الأبدية والخلود، هكذا الحال منذ الإغريق الذين ارتفعوا بالثابت المتكرر إلى مقام الألوهية والخلود أنظر: اولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية (سبق ذكره) ص ١٩١.

٤٥- فعلى عكس الآلية، تنطوي الغائية على ضرب من الارتباط الباطني بين موضوعاتها، الأمر الذي يسمح للأصل هنا، لا بأن يؤثر في واقعه فقط، بل وأن يتأثر به أيضا.

تاريخ بلا غاية، لأنه تاريخ بلا تجاوز. وهنا يتكامل ثبات الأصل وارتباطه الآلي -لا الغائي[٤٦]- بالواقع خارجه، في تكريس لا تاريخية الخطاب، وعلى نحو لا انفكاك منه إلا بضرب من الارتباط الباطني بين الأصل والواقع، يتجاوز فيه الأصل ثباته إلى ما يجعله قادرا على إغناء واقعه والاغتناء به في آن معا.

لكن الدائرية تبقى من أهم ما يكرس لا تاريخية الخطاب. إذ الدائرية دنو من الأبدية والخلود، بقدر ما هي انفلات من التاريخ. فثمة النزوع، منذ القدم إلى رؤية الأبدي في الدائري الذي لا تتناهى حركته ابدا، فيما لا تحيل الحركة المستقيمة المتناهية إلا إلى ما هو فان ومتغير. ذلك "إنه لما كان نشاط الإله -حسب أرسطو- هو الحياة الأبدية، ولما كانت السموات إلهية، فإن حركتها لابد وان تكون أبدية، ومن ثم تكون السموات فلكا دوارا أو كرة لفافة.. وتتكون الأرض، مملكة التغير، من العناصر الأربعة، أما الأجرام السماوية، وهي الخالدة، فتتكون من عنصر خامس لا يشوبه التغير أو التوالد أو التحلل، وهو يتحرك، لا في خط مستقيم كما تتحرك عناصر الأرض، بل على شكل دائرة".[٤٧] ولعل من أهم ما يستفاد، هنا، ذلك الارتباط -الذي يصنعه الذهن- بين ما يتحرك دائريا وما هو أبدي خالد، وبين ما يتحرك مستقيما أو طوليا وما يتغير، وهو ضرب من الارتباط يبدو أنه لم يتزحزح للآن[٤٨]. ومن هذا التقابل بين الطولي أو عالم التغير والصيرورة وبين الدائري أو عالم التكرار والعودة، ينبثق التقابل بين التاريخ والأبدية[٤٩]. فإذا ينشأ التاريخ عن السعي إلى مجابهة التغير

٤٦- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ج٢، ص ٩٢.

٤٧- إذ فقط، استدعى الوعي الحديث بمفهوم التقدم، تقديرا لكل ما يتغير ويتحرك طوليا، فيما كان انشغال الإغريق بالثابت المتكرر أبدا دافعا إلى الإعلاء من قيمة ما يتحرك دائريا.

٤٨- ومن هنا أيضا ينبثق التقابل بين التاريخ والطبيعة، فإذ تضمن الطبيعة لأنواع الموجودات، بواسطة الدورة المتكررة للحياة، البقاء إلى الأبد.. حيث الحيوانات تحيا كأعضاء في النوع الذي تنتمي إليه، لا كأفراد.. فإن الفناء يصبح آنئذ - الصفة المميزة لوجود الإنسان (الفرد)". انظر:حنة أرنت: الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، (دار نهضة مصر) القاهرة، ١٩٧٤، ص٤٥-٤٦. وإذ ينبثق التاريخ كضرب من السعي الإنساني إلى مقاومة الفناء، فإن انبثاقه يرتبط -هكذا- بتمايز الإنسان عن الطبيعة من جهة، وتنامي وعيه بالفردية والتناهي من جهة أخرى، حيث آل التصاقه بالطبيعة وتلاشى فرديته إلى أن ينتج أسطورة، لا تاريخا.

٤٩- ذلك انه "لو أفلح الإنسان الفاني في أن يهب منجزاته وأعماله وكلماته شيئا من صفة البقاء، وإن يوقف تعرضها للزوال، لدخلت هذه الأشياء دنيا الخلود وأقامت فيها قريرة العين، ولو إلى درجة محدودة، ولوجد الإنسان الفاني مكانا له في الكون، حيث كل شيء خالد إلا الإنسان، وقدرة الإنسان على تحقيق ذلك تكمن في التذكر" (أداة التاريخ ومادته) انظر: حنة أرنت: الماضي والمستقبل، (سبق ذكره)، ص ٤٧.

والصيرورة[٥٠]، فإن الأبدية ليست -حسب نيتشه- إلا دائرة الدوائر حيث يصبح الابتداء انتهاء"[٥١] أعني حيث لا تغير هناك، ولا تاريخ بالتالي. إذ التاريخ "لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علما أو بالأحرى تنتج تاريخا"[٥٢] وإذن فإنه لا مجال، ضمن هذه الدائرية، للتراكم، وهو أساس التاريخ وأصله، وذلك من حيث يحيل، -أي التراكم- إلى ضرب من التواصل الكمي للأحداث سرعان ما يفضي إلى انقطاع كيفي يمكن معه التمييز بين مرحلة وأخرى، إن ذلك هو جوهر التاريخ الذي يتأسس -والحال كذلك- لا على الاتصال بمفرده، بل على الاتصال إذ يستحيل إلى ضده، اعني الانفصال. إذ الاتصال الممتد دونما أي تقطع أو انفصال - وهو جوهر الدائرية، لا ينتج تاريخا، بل ديمومة، وهي أيضا أحد أشكال الأبدية.[٥٣] وهكذا يتكشف الخطاب، وبدلالة الآلية المنتجة له معرفيا، عن الإهدار الشامل للتاريخ من حيث هو عملية خلاقة تتفتح عن أشكال للحياة أكثر ثراء. إذ التاريخ يستحيل -تبعا لهذه الآلية- إلى مجرد دوائر ليس فيها إلا التكرار لأشكال فقيرة من الماضي، استنفدت كل إمكانات وجودها، ولذا فإنها تكون عاجزة عن النفاذ إلى الواقع الراهن والتأثير فيه. والحق أن هذا العجز لا يكون من هذه الأشكال أو الأصول بما هي كذلك أعني بما هي أصول، بل من كيفية حضورها في الخطاب تقليدا واتباعا، لا تجاوزا وإبداعا، ولعل ذلك يكشف عن أن اللا تاريخية في الخطاب لا ينتجها مفهوم الأصل بذاته، بقدر ما تنتجها علاقته به تكرارا، لا حوارا،

٥٠- حين راح نتشه يردد على لسان (زارا): "كيف لا أتوق إلى الأبدية واضطرم شوقا إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء ابتداء؟ إنني لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أُماً لأبنائي إلا المرأة التي أحبها، لأنني أحبك أيتها الأبدية.. إنني أحبك أيتها الأبدية"، فإنه كان يكشف عن كون فلاسفة العود الأبدي وعلى رأسهم أفلاطون قبله -وهم الأكثر تعلقا بالأبدية. انظر: نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ترجمة: فيلكس فارس (منشورات المكتبة الأهلية)، بيروت ١٩٣٨، ص ٢٦٤.

٥١- حسن حنفي: دراسات إسلامية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤٢١.

٥٢- ومن هنا فإن مفهوم الاتصال ينتمي، حقا، إلى حقل الميتافيزيقا، لا حقل التاريخ، حتى لقد بدا نقضه -تبعا ذلك هو مدخل (فوكو) الأهم إلى تجاوز الميتافيزيقا الغربية المتمركزة حول الذات. انظر ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء - الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٣.

٥٣- وهكذا فإن سعيا إلى تأسيس خطاب مغاير للخطاب العربي الراهن، لا يمكن أن يتخذ نقطة بدئه من بداية مطلقة لا تسبقها أي أصول، وأعني من نقطة بدء خارج تراث الأنا (السلف) أو تراث الآخر (الغرب). إذ الحق أن لا بداية أبدا خارجهما، وفقط يقتضي الأمر تحويلهما إلى وجود من أجل الذات، بدلا من أن تكون هي الموجود لأجلهما. ولعل ذلك يكشف عن أن مأزق الخطاب الراهن لا يأتيه من السلف أو حتى من الغرب، بل من تأسيسه لعلاقته بهما تكرارا واجترارا فقط.

واستنساخا لا استدماجا. ومن هنا فإن تأسيس تاريخية الخطاب لا يتحقق أبدا بتنكره لأي أصول، بل يتحقق بتشكيله للعلاقة معها على نحو آخر، وأعني أن بناء التاريخية لا يمكن أن يكون بالسعي إلى البدء من نقطة مطلقة لا تسبقها أي معطيات أو أصول[٥٤]، لأن ذلك، إضافة إلى تنكره هو ذاته للتاريخ مما يستحيل على أي تفكير بشري، بل -ومن حسن الحظ- أن الله نفسه، وعبر نصوصه الموحاة يكشف عن استحالة هذا الضرب من التفكير خارج أي معطى سابق[٥٥] وذلك من حيث إن نصوص الوحي لم تتجاهل أبدا كل المعطيات والأصول السابقة عليها (سواء كانت ثقافة سائدة أو حتى وقائع) بل راحت تحاورها وتستوعبها وتتجاوزها منتجة، بالطبع لخطاب مغاير عنها، ولعل ذلك بالضبط هو ما يحتاج إليه الخطاب العربي الراهن، أعني أن يحاور ويستوعب ويتجاوز أصوله، ويستدمجها في بنيته الخاصة، وذلك بدلا من تركها هكذا.. سلطة مطلقة تمارس عليه هيمنة شاملة لا يملك بازائها إلا التكرار والاجترار.[٥٦]

والحق أن لا تاريخية الخطاب لا تستفاد فقط من دلالة النظام المعرفي المنتج له، بل وكذا من العناصر التي ينبني منها هذا النظام نفسه. وإذ النظام -في جوهره- هو نظام استعارة ونقل، والاستعارة تحيل -حسب بنائها- إلى المستعار والمستعار له ورابطه هي أشبه بالعلة المنتجة لحكم الأصل بالفرع عند الأصوليين - تسوغ وصلهما، فإن الخطاب يتكشف بالفعل، عن نماذج مستعارة (انطوت عليها تلك البناءات المعرفية التي راح الخطاب ينقلها عن الغرب حينا، وعن السلف حينا آخر)، وعن واقع مستعار له، ثم عن رابطة أو علة راح يسعى عبرها الخطاب إلى البحث في واقعه عما يبرر به استعارته لنموذج بعينه. واللافت أن هذه العناصر لا تفعل أبدا داخل الخطاب إلا عبر الإهدار الشامل لتاريخيتها.

حقا تنطوي الرابطة (وهي همزة الوصل بين النموذج المستعار والواقع المستعار له) على ما يوهم

٥٤- ومن هنا، تحديدا، يمكن الحديث عن تاريخية الوحي، ولكن لا بمعنى الرد التاريخي له إلى لحظة بعينها لا تتخطاها فاعليته، بل بمعنى تواصله مع الواقع الحاضر لحظة التنزيل، وانفصاله عنه بما يتجاوزه ويتخطاه في آن معا، وهو ما يسمح له بالإنتاج الدائم للدلالة المتجددة. إذ الحق أن نصوص الوحي لا تتشكل البتة في فضاء، ولذلك فإنها ليست خطابات في المطلق، بل خطابات مشروطة بالوضع الإنساني، رغم كونها تنطوي على ما يتجاوزه. وإذن فإن الفاعلية المستمرة للوحي في الزمان لا تكون أبدا نتاج مفارقته وتعاليه بقدر ما هي نتاج تاريخيته الحقة، وأعني بها اتصاله بواقعه وانفصاله عنه في آن معا.

٥٥- ولعل ذلك يكشف عن أن أولئك الذين يطمحون الآن إلى ما يتصورونه خطابا بديلا، وذلك عبر مجرد التكرار والاجترار للسلف، هم -في العمق- غرباء عن الروح الحقة للوحي، بقدر ما هم أوفياء للخطاب الذي يتصورون أنفسهم بديلا له، لأنهم لا يعرفون سوى التكرار لا الوعي.

٥٦- عبد الله العروي: مفهوم الحرية، (دار التنوير للطباعة والنشر)، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٥٩.

بتوافر حسي تاريخي، وذلك من حيث تنطوي على النزوع إلى قراءة ما تبرر به كل استعارة لنموذج ما، في تاريخ الواقع المستعار له ومنطق تطوره الخاص، وذلك على النحو الذي يبدو معه "إن الدعوة إلى الحرية (الليبرالية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس")[٥٧] تماما كما أن الدعوة إلى الماركسية ستكون بدورها ناتجة عن حاجة في نفس المجتمع أيضا، شعر بها عدد من الناس، كان من بينهم المؤلف (العروي) نفسه هذه المرة. وبالمثل فإن الداعي إلى السلفية لن يرى في الواقع إلا الجاهلية يبرر بها دعوته[٥٨]. وهكذا ينطوي الواقع على ما يبرر الاستعارة من الليبرالية والماركسية والسلفية. والحق أن عجز هذه النماذج عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه، ليكشف عن أن روابطها مع الواقع (المستعار له) كانت وهمية واصطناعية بأكثر مما كانت حقيقية أو تاريخية. إذ الروابط، هنا لا تنتج إلا من أن عددا من الناس (على قول العروي) يصطنعون ظروفا في واقعهم تبرر لهم استعارة نماذج معرفية غريبة عنه، وذلك رغم أن تحليلا معرفيا دقيقا لهذا الواقع قد يؤول إلى الكشف عن غياب الشروط الحقة لإنتاج مثل هذه النماذج. ولعل ذلك يكشف عن أن نقطة البدء في المعرفة الاستعارية، بأسرها، ليست الواقع أبدا، بقدر ما هي النموذج المستعار الذي يفرض على البعض اصطناع واقع متوهم يبررون به استعارة ذلك النموذج لا غيره، الأمر الذي يعكس تزييفا للواقع وتغييبا شاملا لتاريخه.

٥٧- "فنحن اليوم -وحسب الداعي إلى السلفية- في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم وشرائعهم وقوانينهم، وحتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلاميا، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية" انظر: سيد قطب: معالم في الطريق (دار الشروق) دون تاريخ أو مكان، ص١٠٥، وهذه الجاهلية التي يبرر بها السلفي دعوته، تستحيل عند زميله الليبرالي إلى استبداد "مجلب للظلم الناشئ عنه خراب الممالك" والذي لا مخرج منه إلا بما" رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون، المرادف للتنظيمات السياسية" . انظر: خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص٢٥٤، ٢٤٧. وتستحيل الجاهلية نفسها عند الماركسي إلى ضرب من الظلم والتفاوت الطبقي الصارخ لا مخرج منه إلا بثورة وقودها البروليتاريا المسحوقة، وذلك مع انه قد يلاحظ انه لا وجود في واقعه للبروليتاريا أصلا. ولعل تصور الواقع هكذا منطويا على ما يجعله منتجا لكل هذه النماذج المستعارة وذلك رغم عجزها عن الإنتاج في محيطه، ليكشف عن كون الواقع هنا هو واقع متوهم بأكثر مما هو واقع حقيقي أو تاريخي.

٥٨- وهكذا يتم "فهم الأنا أو الذات بالإحالة المستمرة إلى الآخر أو الغير، وكأن الأنا أو الذات ليس لها إطارها النظري الخاص، ولا يمكن فهمها بتكويناتها الداخلية، وبالإحالة إلى الإطار النظري الخاص بها من داخل حضارتها التي تكونت فيها" انظر: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، (سبق ذكره) ص ٤٤. وفقط يود المرء لو أن دلالة مفهوم الآخر تتسع عند حنفي لتنطوي على السلف، وبحيث لا تنصرف على الغرب وحده.

وإذ الرابطة (بين المستعار والمستعار له) تتكشف، هكذا، عن طابع وهمي، لا تاريخي، فإن ذلك أيضا هو ما يستفاد، وعلى نحو أكثر جلاءً، من تحليل طبيعة المستعار والمستعار له، الأمر الذي يؤكد على كون عناصر الاستعارة جميعا تتكشف عن نفس الطابع اللا تاريخي. إذ الاستعارة تفترض، حسب طبيعتها اكتمال النموذج المستعار وتعاليه وأوليته، وذلك في مقابل نقص الواقع المستعار له وتخلفه ودونيته. ولعل هذا الاكتمال للنموذج المستعار يأتي من كونه قد تبلور واكتمل خارج الواقع (المستعار له)، وأصبح لذلك معطى جاهزا للاستعارة والنقل إليه، وذلك بالرغم من انه في علاقته بواقعه لا يفارق كونه تكوينا (معرفيا) يتخذ من الواقع حقلا يتبلور منه وفيه، وأعني انه يتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى النموذج، ثم منه إلى الواقع، في ضروب من التحليل والفهم، يسع فيها النموذج واقعه ويتسع به في آن معا. وهكذا يبدو النموذج في علاقته بواقعه الخاص مجرد تكوين تاريخي، سرعان ما تهدره الاستعارة من حيث تتأسس على ضرورة تحويله إلى معطى جاهز مكتمل. إذ الاستعارة تفرض ضرورة التعامي عن هذا التبلور المعرفي للنموذج في علاقة حميمية بواقعه الخاص، بل وتسعى إلى انتزاعه من سياق هذا الواقع الخاص، توطئة لغرسه في واقع مغاير، فتحيله بذلك من تكوين (تاريخي) إلى معطى (مطلق)، قابل للاستنساخ في كل زمان ومكان، واعني -بعبارة أخرى- أنه يتحول من كونه معرفة تكوينية (تتكون من التاريخ وفيه) إلى ضرب من المعرفة المتعالية التي تحوز كل سمات الإطلاق والقداسة واللا تاريخ.

وفي المقابل، فإن تخلف الواقع (المستعار له) ودونيته لا يدع له أبدا إلا مجرد الانصياع -ولو قسرا- لهذه النماذج المستعارة المفروضة عليه من خارجه، ولذلك فإن الواقع لا يكون، هنا، هو نقطة البدء في بناء النموذج المعرفي، أعني لن يكون حقلا يتبلور فيه النموذج.. ينطلق منه ويعود إليه في مراوحة مستمرة ينفتح فيها الواحد منهما على الآخر مؤثرا فيه ومتأثرا به في آن معا. بل الواقع يصبح -وبسبب ما ينطوي عليه من تخلف وانحطاط- مجرد موضوع خامل لا يملك إلا الانقياد لمقتضيات نموذج يحوز بطبيعته سمات الكمال، حتى وإن اقتضى الأمر إهدار مقتضيات تطوره وتاريخه الخاص[٥٩] وهكذا تفرض الاستعارة ضرورة التعامي عن مقتضيات التطور الخاص للواقع

٥٩- والحق أن مسألة الاستبداد "تستحق، بالذات، المزيد من البيان، لا لأنها جوهر المأزق الراهن للخطاب، ولكن لكون الانشغال بها يكاد -تاريخيا- أن يكون الدافع إلى تبلور الخطاب بأسره، الأمر الذي يكشف عن مركزيتها على مدى تاريخ الخطاب. فعلى مدى القرنين بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطالع القرن الماضي، ووقوفهم الراهن على أعتاب ما يتصورونه نظاما عالميا جديدا، لم يتوقف العرب أبدا عن السؤال: "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟" وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات فإنه يبدو وكأنه ثمة الاتفاق بينهم على اعتبار "تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرفوا عليها) راجعا أساسا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما

....

=== فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على "الاستبداد". وهذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموما، سواء ذلك الذي قام باسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبراليا. هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي". انظر: علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (سبق ذكره)، ص ٢٢. وإذ تحدد الجواب، هكذا، على سؤال النهضة بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه اللا استبداد " الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون "هو في المقابل أصل النهضة، فإن شرط النهضة قد تحدد عند هؤلاء المفكرين بأنه تجاوز الاستبداد لا غير.

وهكذا آل سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: "كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟" كاشفا بذلك عن تبلور المشكل الأساسي لخطاب النهضة كمشكل سياسي، لا معرفي. واللافت أن الإجابة على "سؤال السياسة" قد تحددت بطريقة الإجابة على "سؤال النهضة"، وأعني انه إذا كان الوعي قد أدرك جذر تخلفه في الاستبداد بنقيضه (اللاستبداد) السائد في أوروبا، فإنه، هنا، قد راح يربط بين لا استبداد أوروبا وبين "ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها". انظر: خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، نشرة معن زيادة (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٤٢. وعندئذ أدرك الخطاب غايته في مجرد استعارة ونقل هذه التنظيمات (وبما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها)، وذلك عبر المماثلة بينها، وبين ما يراه موازيا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع، فراح - هكذا يقرأ الديمقراطية بالشورى، ويناظر المجالس النيابية بجماعة أهل الحل والعقد، والدستور بمأثورات الخلفاء وتراث السياسة الشرعية. وهكذا دون أن يشغله الوعي بكل من السياق التاريخي والمعرفي (خصوصا) الذي تبلورت هذه التنظيمات والمفاهيم واكتملت في إطاره، فراح لذلك يستعير مفاهيم انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلالتها الدينية بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلالتها الدينية، وأعني انه بات يفكر فيما هو سياسي، بما هو ديني. ومن هنا شقاء وعيه الذي تجسد في عجز التنظيمات عن إنتاج الديمقراطية واجتثاث الاستبداد. ولهذا فإنه إذا كان العالم العربي قد شهد منذ أواخر القرن الماضي وبسبب هذا الانشغال بالدستور والتنظيمات تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير، فإنها وبعد العجز عن إنجاز الاستقلال، وضياع فلسطين، وتفاقم حدة الوضع الاجتماعي سرعان ما انحسرت تماما عند الخمسينات، حيث شهد العالم العربي موجة من الانقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحا، لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستتيرا هذه المرة.. والمهم انه بدا أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الاستبداد.

ولقد كان ينبغي السؤال آنئذ عن علة إخفاق التنظيمات، والعجز بالتالي عن تخطي الاستبداد، الأمر الذي كان يقتضي حفرا فيما وراء السياسة، أعني في الثقافة بما هي حقل يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسي منها. فهنا كان يمكن للوعي أن يدرك أزمة الخطاب في ضرب من التفكير يتنكر للمجال التاريخي الذي تبلورت فيه التنظيمات وتحققت، وهو مجال سياسي يجد ما يؤسسه في الانجاز المعرفي الحديث، ويتنكر من جهة أخرى لتاريخ واقعه الذي لم يزل يجد في الديني أساسا لتصوراته، وموجها لسلوكه. ولأن شيئا من ذلك لم يحدث، فإن البعض لم يزل للآن يختزل المأزق الديمقراطي العربي في مجرد بناء واستكمال مؤسسات المجتمع المدني، الأمر الذي يكشف عن مجرد الاستعادة لمفهوم التنظيمات.

المستعار له، بل وتسعى إلى انتزاعه من تاريخه الخاص توطئة لإلحاقه بتاريخ مغاير فتحيله، بذلك، من واقع إلى عماء يمكن أن يتشكل حسب أي نموذج ومن دون أن تكون له أي ماهية او تاريخ.

وهكذا تتبني الاستعارة -وهي الآلية المنتجة للمعرفة داخل الخطاب العربي المعاصر- على تنكر مزدوج للتاريخ، فثمة -من جهة- تنكر الخطاب لتاريخ واقعه، وثمة -من جهة أخرى- تنكره للتاريخ الذي انتج نماذجه التي يستعيرها. إذ الاستعارة، كما لاح، لا تجد ما يؤسسها إلا في هذا الإلغاء المزدوج للتاريخ، وذلك من حيث إنها تفترض توحيداً يقوم به الخطاب بين واقعه الخاص ونماذجه المستعارة، يمكن أن يحل فيه أحدهما محل الآخَر. ولكن الخطاب لا يملك أبدا أن يوحد واقعه معها إلا بأن يتنكر لتاريخه الخاص (أعني تاريخ واقعه)، وكذلك فإنه لا يملك أبدا أن يوحدها مع واقعه إلا بأن يتنكر للتاريخ الذي أنتجها. ولكن المفارقة، هنا، تتأتي أن تنكره لتاريخ واقعه يكون عنوانا على نقصه ودونيته، في حين يكون تنكره لتاريخ نماذجه عنوانا لكمالها وتساميها. وهكذا يبدو وكأن الواقع يتخبط فيما دون التاريخ شقيا وناقصا، وأما النماذج فإنها فوقه (فوق التاريخ) كاملة ومتعالية. ولقد كان حتما أن تستحيل النماذج -بكمالها وتعاليها- إلى سلطة مطلقة خارج أي تحديد زماني ومكاني، ليس للواقع بإزائها -وبسبب ما ينطوي عليه من نقص ودونية- إلا الخضوع والتبعية.

واللافت أن الخطاب، بإلغائه تاريخ واقعه وتاريخ نماذجه، قد أخرج نفسه أيضا من التاريخ. إذ الخطاب، بتشكيله لعناصر بنائه في فضاء لا تاريخي، قد تشكل -بدوره- ضمن نفس الفضاء، وأعني انه صار معلقا في فضاء الزمان، لا هو يحيا تاريخ واقعه من جهة، ولا هو قادر على أن يحيا تاريخ الآخر (الذي استعار نماذجه) من جهة أخرى. إذ التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر في لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور ليس بمقدور الخطاب ادعاء امتلاكه. انه عبثا يوحد نفسه مع تاريخ الآخر انطلاقا من مجرد التزامن معه في لحظة واحدة، دون أن يدرك أن التزامن لا يصنع تاريخا، بل تلفيقا. ولذلك فإنه لم يكن غريبا منه أن يسلك مع الحداثة، مثلا، بعقلية البدوي الذي يرى فيها متاعا يمكن نقله من سياق إلى آخر، بالضبط كما ينقل خيمته في الصحراء من شعاب إلى أخرى، وان يمارس السياسة -والحرب الأخيرة في الخليج خير شاهد- بسلوك القبيلة الذي لم تفلح ألف عام أو يزيد من الأمة الواحدة المدعاة في اجتثاثه من لا وعيه السياسي. ومن هنا فإنه يحيا الحداثة ولوازمها كتاريخ زائف يتبدى -كالقشرة الهشة- فوق تاريخ أصيل للتخلف هو تاريخه الحق الغائب. انه، إذن، يحيا الحداثة بثقافة التخلف وتاريخه، واعني انه لا يحياها (انتماءا) بل (ادعاءا)، لا يحياها (إنتاجا وفاعلية) بل (استهلاكا وتبعية). ومن هنا عجز الخطاب واخفاقه أبدا؛ اعني من هذا الإهدار الشامل للتاريخ.

وهكذا يبدو -أخيرا- أن الاستهلاك الأيديولوجي للمفاهيم (من الحداثة والتراث)، والعجز عن

إنتاجها معرفيا في حقل الخطاب، يرتبط -جوهريا- بنظامه في إنتاج المعرفة نقلا واستعارة.. تلك الاستعارة التي لا تجد ما يؤسسها إلا في الإهدار لتاريخية واقع الخطاب وأبنيته المعرفية المستعارة في آن معا. ومن هنا فإن اللاتاريخية هي ما يؤسس، في العمق، لكل ما ينطوي عليه الخطاب من تكرار وترديد واتباع، وعجز عن الحوار والإبداع، ولعل ذلك يعني انه لا سبيل أبدا لتجاوز أزمة الخطاب الراهنة إلا عبر تفكيك هذه اللاتاريخية، والسعي إلى ردها إلى ما يؤسسها في وعي الخطاب أو حتى لا وعيه. وأعني -بعبارة أخرى- أن الوعي المعرفي بما يؤسس اللا تاريخية وآليات إنتاجها في خطابنا المعاصر، هو الشرط اللازم لإنتاج مفاهيم النهضة إنتاجا حقا يتجاوز بها مجرد الترديد الراهن.. هذا الترديد الذي يجعل الخطاب -مثلا- يفكر في إنتاج الديمقراطية، بينما هو مسكون في العمق، بكل ما يكرس التسلط ويغذيه، ويسعى كذلك إلى التحرر والاستقلال، بينما هو -في العمق- خطاب تبعية وارتهان، وهكذا تؤسس اللاتاريخية لكل ضروب الإخفاق الراهن للخطاب، وعلى رأسها -بالطبع- إخفاقه في المسألة الديمقراطية، ومسألة الاستقلال، لأنهما يعكسان إخفاقه على صعيد الداخل (حيث لا شيء سوى القمع والتضييق)، وعلى صعيد الخارج (حيث لا شيء سوى التبعية والتفريط)، فهو -من جهة- خطاب الاستبداد[٦٠]، لأنه -وبسبب ما ينطوي عليه من نظام لإنتاج المعرفة نقلا واستعارة يؤسسها التنكر للتاريخ- لا يعرف إلا السعي إلى فرض نماذجه المستعارة قهرا على واقع لا يقبلها طوعا لأنها غريبة عنه، وهو من جهة أخرى -ولذات السبب أيضا- خطاب التبعية، لأن كمال هذه النماذج المستعارة، في مقابل نقص الواقع المستعار له، يجعلها تتنزل عليه -كالقدر الذي لا راد له بضروب من الأمر والنهي. وهي في هذا التنزل على الواقع من خارجه لا تعرف أبدا فضيلة الإنصات إليه، ناهيك -بالطبع- إن تتعدل طبقا لمقتضيات تطوره الخاص، ولذلك فإنها لا تقبل منه أبدا إلا التبعية والخضوع. وهكذا يبدو تسلط الخطاب وتبعيته مجرد حاشية على لا تاريخيتة... ومن هنا ضرورة الوعي بها سعيا إلى تجاوزهما.

والحق أن تفكيك هذه اللاتاريخية، والوعي بما يؤسسها معرفيا، يقتضي الوعي، أولا، بأن اللاتاريخية هنا لا تعني غيابا لأي مفهوم عن التاريخ، وإنما تعني فقط غيابا للتاريخ كعملية خلاقة تنبثق عن أشكال للحياة أكثر ملاءمة وتقدما، وحضورا -في المقابل- لتصور للتاريخ يكرس هو ذاته اللاتاريخية. والحق أن ثمة تصور مضمر للتاريخ -هو الغالب في علم أصول الدين-[٦١] بوصفه انهيارا وتدهورا وتباعدا عن لحظة من الفضل والقيمة إلى لحظات من التردي تتلوها، وهو تدهور لا يمكن

٦٠- رغم أن هذا التصور للتاريخ قد تبلور في إطار علم قد ينظر إليه على أنه بلا أي دلالة معاصرة، إلا أن الفاعلية الهائلة لهذا التصور في وعينا المعاصر لتكشف عن أن هذا العلم هو الأكثر فاعلية في صياغة وتوجيه تصوراتنا للعالم.

قهره إلا عبر القفز (ارتدادا) إلى لحظة الفضل الأولى، أو (صعودا) إلى لحظة أخرى تماثلها فضلا وقيمة[٦٢]. وإذن فإنه التاريخ ينهار من داخله، ولا سبيل أبدا إلى تجاوز انهياره إلا من خارجه. إذ الحق أنه يستحيل تجاوز الانهيار بفعل ينتمي إلى تاريخ هو ذاته منهار. ومن هنا فإن قهر التدهور والانهيار، ضمن هذا التصور للتاريخ، لا يمكن البتة أن يتحقق إلا عبر نموذج مستعار من خارج العملية التاريخية ذاتها. ولعل هذا التصور -من حيث هو نفي للفاعلية من التاريخ باستدعاء نموذج مطلق من خارجه- هو الجذر المؤسس، في العمق لأزمة "اللاتاريخية" في الخطاب العربي المعاصر. إذ هنا فقط يجد الخطاب ما يؤسس له قفزه الدائم على حاضره إلى (ماضي الذات) أو (حاضر الآخر).

وبالرغم من أن ذلك كان يقتضي ضرورة تفكيك هذه اللاتاريخية، وردها إلى ما يؤسسها معرفيا، أعني إلى تصور التاريخ الذي يؤسسها، فإن الكثيرين من ناقدي الخطاب قد صاروا إلى القفز فوقها وذلك في محاولة لاستنبات تاريخية بديلة في الوعي، ومن دون القيام بالخطوة النقدية الجوهرية المتمثلة في تفكيك هذه اللاتاريخية والوعي بحدودها من أجل زحزحتها أولا.[٦٣] لقد بدا، إذن، وكأن الأمر قد وقف بهؤلاء النقاد، عند حدود الوعي باللاتاريخية، لا يتخطاه إلى الوعي بما يؤسسها، هذا

٦١- إذا كان القفز (ارتدادا) هو ما ستجسده السلفية في الخطاب العربي المعاصر، فإن القفز (صعودا) سيتجسد في كل الاتجاهات التي ترى في الغرب نموذجها.

٦٢- بدا ذلك -مثلا لا حصرا- عند (العروي) حين آثر مجابهة اللا تاريخية باستعارة التاريخانية الماركسية، وإلى حد ما عند (حسن حنفي) الذي يتجاوز الاستعارة من الغرب إلى تاريخية تجد سندها في التراث، ولكن دون القيام أولا بزحزحة اللاتاريخية، عبر ردها إلى تصور التاريخ الذي يكرسها ويؤسسها معرفيا. انظر للعروي خاصة، "العرب والفكر التاريخي" - دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣-، حيث تبلورت استراتيجيته، على نحو صريح، في قوله: "بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر (العربي) أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية" ص ٤٧. واللافت أن هذا النزوع إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية ويقصد بها العروي الماركسية التاريخانية خصوصا يتكشف عن ثابت معرفي جوهره القفز (صعودا) باستدعاء النموذج من الخارج، وهو جوهر اللاتاريخية التي انتقد العروي بسببها خطاب النهضة بقسوة، فبدا وكأنه يتجاوز بتكريس المزيد منها.

وأما فيما يتعلق (بحنفي)، فإنه في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨- وخصوصا في المجلد الرابع عن (التاريخ العام) والمجلد الخامس عن (التاريخ المتعين) يتبنى استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالتها القديمة إلى دلالات، أكثر توافقا مع العصر، تتكشف في الشعور، ومن دون تفكيك للدلالة القديمة بردها بناء للتاريخية في الوعي إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها. فبدا أيضا أن القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث)، دون تأسيس لأي منهما في التاريخ، بل في الشعور المنتج للدلالة هو الثابت الغالب على مشروع (حنفي) الذي يتكشف تبعا لذلك عن حس نبوئي لا تاريخي. وهذا هو مأزق مشروعه، رغم طموحه الفذ. والحق أن أعمال مؤلفات نقاد النهضة كحنفي والجابري والعروي، وغيرهم في حاجة إلى قراءة نقدية فاحصة.. فلربما بدا أن بنية خطاب النقد لم تفارق معرفيا بنية الخطاب الذي تمارس عليه النقد.

الوعي الذي من دونه ستبقى اللاتاريخية تعيد إنتاج نفسها أبدا، وإن في صور متباينة وأنماط شتى. وإذا كان قد بدا أن ما يؤسس هذه اللاتاريخية يتخفى -خارج الخطاب ذاته- قارا في باطن علم ينتمي إلى حقل التراث القديم، أعني علم أصول الدين[٦٤]، فإن ذلك يكشف عن واقعة نموذجية يتبدى فيها الارتباط صميميا بين الخطاب العربي المعاصر وتراثه القديم. وهو الضرب من الارتباط الذي قد يغيب عن وعي الخطاب المعاصر، ولكن من دون أن يعني هذا الغياب للوعي غيابا للفاعلية (أعني فاعلية التراث في الخطاب المعاصر).. وفقط تبقى هذه الفاعلية خارج أي سيطرة للوعي، أي فاعلية لا واعية ستظل أبدا تنتج نفس مفعولها (وحتى مع تباين سياقه التاريخي)، ما لم يتم الوعي بها. ومن هنا السعي إلى الحفر، فيما وراء وعي الخطاب، عن ذلك الذي يؤسس، في العمق، لشقاء وعيه وغربته، ويبقى هو ذاته خارج الوعي، وذلك سعيا إلى إبرائه، أعني إبراء الخطاب بالطبع.

٦٤- ومن حسن الحظ أن هذا العلم يضمر تصورات أخرى للتاريخ جرى تهميشها وتغييبها، وكان يمكن أن تؤول إلى عكس ما آل إليه التصور الذي ساد، ومن هنا ضرورة رصدها لأبناءٌ للتاريخ فقط ، ولكن زحزحة للتصور الذي تحققت له السيادة، بتفجيره من داخله، أعني من التراث، لا من خارجه.

الفصل الثاني

مسار التفضيل في المصنفات الأشعرية

أولا: وصف المسار

يتدرج مسار التفضيل في المصنفات الأشعرية، ابتداء من ظهوره مختلطا بالإمامة غير متميز عنها في المصنفات المتقدمة (للأشعري والباقلاني والجويني). ثم يبدأ الموضوع في الاستقلال والتميز عن الإمامة ، والتضخم والاتساع، حتى ليستحيل إلى نمط يستوعب معظم مظاهر النشاط الإنساني (البغدادي والأسفرائيني وابن حزم)، ثم يعود الموضوع في المصنفات اللاحقة، لا للانكماش فقط، بل للتهميش أيضا، حيث يتحول إلى مجرد ملحق للإمامة يأتي في نهاية مباحثها (الغزالي والنسفي، والرازي، والآمدي والإيجي والبيضاوي). وفي المؤلفات المتأخرة، حيث تسقط الإمامة بالكلية كجزء من السعي إلى تغييب أي تفكير في السياسة، فإن التفضيل يتحول إلى هامش ولاحقة للنبوة التي باتت تشكل أحد قطبي علم العقائد الذي استحال بأسره إلى جملة عقائد في الله والرسول فقط. وإذن فإنه يمكن التمييز في مسار التفضيل -في المصنفات الأشعرية بالطبع- بين أربع مراحل للتطور.

والملاحظ أن التفضيل عند الأشعري يتدرج ابتداء من عدم الظهور على الإطلاق في "اللمع"، حيث "الكلام في الإمامة" ينحصر في إثبات إمامة أبى بكر بالدلائل من الإجماع والقرآن، ومن دون أن يتطرق إلى مسألة أفضليته على غيره[1]، وفي "الإبانة" فإنه يظل منشغلا بإمامة أبى بكر الصديق التي يلجأ إلى إقامة الدليل عليها من القرآن (ثلاثة أدلة)، لكنه لا يقف عند ذلك، بل ينطلق إلى تقرير أنه أفضل المسلمين بعد النبي[2]، وبما يعني أن أفضلية أبى بكر، هنا، تستفاد من كونه موضوعا لخطاب

١- الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، طبعة حمودة غرابة، بيروت ١٩٥٢، ص٨١- ٨٣.

٢- "فقد دل القرآن على إمامة الصديق والفاروق رضوان الله عليهما، وإذا وجبت إمامة أبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجب أنه أفضل المسلمين". الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي الخطيب (المطبعة السلفية)، القاهرة، ١٣٩٧، ط٢، ص ٧٧.

قرآني. و"إذا ثبتت إمامة الصديق (وإنه الأفضل بعد النبي) ثبتت إمامة الفاروق، لأن الصديق نص عليه، وعقد له الإمامة واختاره لها، وكان أفضلهم بعد أبى بكر رضي الله عنه"[٣]، وبنفس المنطق يثبت الأشعري الإمامة والفضل لعثمان ثم لعلي من بعده. وهكذا فإنه يرتب الخلفاء الأربعة في الإمامة والفضل، ويحصي مدة خلافتهم بثلاثين عاما، ويتخذ من ذلك دليلا على إمامتهم جميعا، وذلك استنادا إلى الحديث: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك. ثم قال لي سُفينه: أمسك خلافة أبى بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان. ثم قال: أمسك خلافة علي بن أبي طالب، قال فوجدتها ثلاثين سنة"، فدل ذلك على إمامة الأئمة الأربعة رضي الله عنهم"[٤] وأخيرا فإنه ينهي بتفسير ما جرى من الاختلاف والمنازعة بين الصحابة، على أنه ضرب من الاجتهاد كانوا كلهم على الحق فيه[٥].

وبدوره فإن الأمر لا يختلف عند الباقلاني عنه عند الأشعري، وذلك من حيث لا يستقل مبحث التفضيل ولا يتميز عن الإمامة، بل يتبلور في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بكل واحد من الخلفاء الأربعة باعتباره الأفضل من غيره وقت توليه، وذلك على نحو تفصيلي في "التمهيد"،[٦] وعلى نحو موجز في "الإنصاف"[٧]. لكنه في "الإنصاف" يتوسع في معالجة بعض مسائل التفضيل الأخرى، فيفرد مسألة "الإمامة" الدليل على إثبات الإمامة للخلفاء الأربعة على الترتيب الذي بينّاه"، فيرى الدليل أيضا في حديث نبوي، لكن لا حديث "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة كما يفعل الأشعري"، بل في حديث خير القرون قرني، إذ الصحابة هم خير القرون، فلما قدموا هؤلاء الأربعة على غيرهم ورتبوهم على الترتيب المذكور علمنا أنهم رضي الله عنهم لم يقدموا أحدا تشهيا منهم. وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره في وقت توليه"[٨] وهكذا يظهر التفضيل ولأول مرة استنادا إلى حديث "خير القرون"، ولكن في سياق إثبات الأفضلية للصحابة، وليس في سياق إثبات التدهور في الزمان كما سيظهر في المصنفات اللاحقة. ويبدو أن الباقلاني قد عاصر حقبة تزايد الطعن فيها على الصحابة فاضطر إلى أن يفرد للموضوع مسألتين من مسائل التفضيل، أوجب في أحداهما "الكف عن ذكر ما شجر بينهم من الخلاف والسكوت عنه، لقوله صلى الله عليه

٣- الأشعري: الإبانة، ص ٧٨.

٤- المصدر السابق، ص ٧٨.

٥- المصدر السابق، ص ٧٨.

٦- الباقلاني: التمهيد، نشرة محمود الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٧، ص١٨٠- ٢٣٩.

٧- الباقلاني: الإنصاف، نشرة الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث) القاهرة ١٣٦٩هـ، ص٥٦- ٥٨.

٨- المصدر السابق، ص ٥٨.

وسلم: "اياكم وما شجر بين أصحابي"[٩]، وأكد في الأخرى على "أن الصحابة رضي الله عنهم أنما صدر منهم ما كان باجتهاد، فلهم الأجر، ولا يفسّقون ولا يبدّعون"[١٠] ولعله كان في المسألة الأخيرة متابعا للأشعري على نحو خاص. وأخيرا فإن الباقلاني يتدرج في التفضيل من الصحابة إلى غيرهم، فيقر بفضل أهل بيت رسول الله[١١].

وامتدادا لنفس النهج في ربط التفضيل بالإمامة لا يتميز أو يستقل عنها، فإنه قد يرتبط بموضوع إمامة المفضول، حيث الغرض منه (أي التفضيل) ينبني على منع إمامة المفضول[١٢]، لأن الإمامة لا تثبت إلا للأفضل من أهل العصر، ومن هنا منع إمامة المفضول. وإذن فإنه الربط بين إثبات كل من الإمامة والفضل معا كالحال في المصنفات السابقة... لكنه يظهر، هنا -ولأول مرة- الشك في موضوع التفضيل كله، حيث "لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة"[١٣]، وقد يتراجع الشك بعض الشيء، حيث يبقى "الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتتعارض الظنون في عثمان وعلي.. (وتأكيدا لهذا الظن يتم إسناده إلى رواية للإمام علي قال فيها): خير الناس بعد نبيهم أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما.. (ويكون) هذا قوله أبديناه مجانبا للتقليد، جاريا على الحق الواضح".[١٤] ثم يتراجع الشك كليا حيث "الخلفاء الراشدون لما ترتبوا في الإمامة، فالظاهر ترتيبهم في الفضيلة: فخير الناس -بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضي الله عنهم أجمعين، إذ المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحد تشهيا منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره"[١٥] وإذا كان التفضيل في مصنفات هذه المرحلة قد اختلط بالإمامة، لا يتميز عنها، سعيا إلى إثبات الإمامة للخلفاء الأربعة على الترتيب باعتبار كل واحد منهم هو الأفضل وقت توليه، فإنه قد راح، في مرحلة لاحقة، يتميز ويستقل بوضع خاص عن مباحث الإمامة. والملاحظ أن التفضيل قد راح، في مصنفات هذه المرحلة، يتضخم على نحو لافت، وكان ذلك نتاج تجاوزه مجرد الارتباط

٩- الباقلاني: الإنصاف، ص ٦٠.

١٠- المصدر السابق، ص ٥٩.

١١- المصدر السابق، ص ٥٩.

١٢- الجويني: الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي)، القاهرة ١٩٥٠، ص ٤٣٠.

١٣- المصدر السابق، ٤٣١.

١٤- المصدر السابق، ص ٤٣١.

١٥- الجويني: لمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين محمود (المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر)، القاهرة، ١٩٦٥، ط١، ص ١١٥.

بالإمامة، إلى تنظيم وتوجيه العديد من ضروب النشاط والممارسة الإنسانية، حيث راح التفضيل يتطرق إلى مجالات شتى لم يكن يتطرق إليها من قبل.

وهكذا يفرد البغدادي للتفضيل أصلا كاملا من "أصول الدين"، لاحقا لأصل الإمامة مباشرة[١٦]. وإذا كان البغدادي لم يلتفت إلى بعض العلوم كالتفسير، وعلوم المغازي والسير والتواريخ، فلم يخضعها للتفضيل، فإن ثمة من سيتولى الأمر من بعده [١٧]. والملاحظ فيما يتعلق بهذا التضخم في التفضيل، والانتقال به إلى حقل العلم خاصة، أنه قد ذاع في مصنفات القرن الخامس الهجري على نحو خاص. ولعل ذلك يرتبط بأن اكتمال دورة الإبداع في حقل العلم، في القرن الرابع الهجري، لم تترك أمام البعض إلا مجرد التنظيم والتوجيه لهذا النشاط الإبداعي، واستثماره في الصراع بين الفرق.

ورغم أن ابن حزم في نفس القرن (٤٥٦هـ) ينهي حديثه عن الإمامة بحديث مستفيض "في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة"[١٨] إلا انه يلاحظ أن التفضيل عنده ورغم تضخمه لم يزل مشغولا بالتفكير في الإمامة انطلاقا فيما يبدو من تأييده ودعمه المعلن للدولة الأموية في الأندلس، وهو تأييد كان يستلزم إعادة بناء السياسة الماضية من خلال التفضيل لتكريس السياسة الحاضرة. ولهذا فإنه إذ ينفرد بتقديم نساء النبي على صحابته في الفضل، فإنه يقول بأفضلية عائشة على فاطمة، ثم يؤكد

١٦- يقع في هذا الأصل خمس عشرة مسألة هذه ترجمتها: مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة. مسألة في إبليس، هل كان من الملائكة أم من غيرهم. مسألة في تفضيل بعض الأنبياء على بعض. مسألة في تفضيل الأنبياء على الأولياء، مسألة في معرفة مراتب الصحابة. مسألة في بيان الأفضل من الصحابة. مسألة في مراتب التابعين وأتباعهم. مسألة في تفضيل مراتب النساء. مسألة في بيان أفضلهن في الرتبة. مسألة في ترتيب أئمة الدين في علم الكلام. مسألة في ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة. مسألة في ترتيب الأئمة في علم الحديث، مسألة في معرفة أئمة التصوف والزهد، مسألة في ترتيب أئمة اللغة والنحو، مسألة في تحقيق السنة في أهل الجهاد والثغور. البغدادي: أصول الدين، (مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية)، استانبول. مطبعة الدولة، ١٩٢٨، ص٢٩٥ ، ٣١٧.

١٧- "ولم يكن في جميع من نُسب إليه شيء من أصول تفسير القرآن في وقت الصحابة إلى يومنا هذا من تلوث بشيء من مذهب القدرية، والروافض والخوارج، مثل الخلفاء الراشدين الذين تكلموا في التفسير، ومثل عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، رضى الله عنهم، ومثل المشاهير من التابعين، وأتباع التابعين الذين تكلموا في التفسير كسعيد بن جبير، وقتادة، وعطاء وعكرمة، ومكحول، وعطية ومن كان بعدهم، كالواقدي، ومحمد بن إسحاق ابن يسار، والسدي، وغيرهم ممن كان بعدهم إلى أن انتهت النوبة إلى محمد بن جرير الطبري وأقرانه.. وفي علوم المغازي والسير والتواريخ، والتفرقة بين السقيم والمستقيم، فليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء من هذه العلوم، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة". الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة السيد عزت العطار الحسيني، (مطبعة الأنوار)، القاهرة ١٩٤٠، ط١، ص١١٧- ١١٨.

١٨- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، (مكتبة السلام العالمية)، القاهرة، ١٣٤٨هـ، ج٤، ص٩٠- ١١٩.

فيما يتعلق بالصحابة أفضلية أبى بكر على الإمام علي خاصة، وبما يعني تحامله على الطالبيين لحساب خصومهم. ومن جهة آخرى، فإن ابن حزم يتعرض للتفضيل كمفهوم نظري، فيحدد الوجوه التي يتعين بها الفضل، كما يحدد مصدر التفضيل ومستنده، وهنا فإنه -واستنادا إلى ظاهريته فيما يبدو- يرى "الفضل لا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم"[١٩]، متجاوزا إسناده إلى الاجتهاد أو الإجماع أو حتى الميل من الأمة كما يفعل معظم الأشاعرة لأنها لا تتفق مع ظاهريته. والملاحظ أن البزدوي -في نفس الفترة- قد رأي الفضل لا يكون إلا "بالوضع من الله تعالى"[٢٠] أيضا، وبما يعني تركيزا من هذا القرن (الخامس) على تكريس التفضيل بإسناده إلى النص من الله أو الرسول، متجاوزا ما كان من الشك في مصدره، في المرحلة السابقة، وعند الجويني خاصة.

وفيما بعد القرن الخامس الهجري، فإن التفضيل يعود، لا للانكماش فقط، بل وللتهميش أيضا، حيث يتحول إلى مجرد ملحق للإمامة يأتي بعد مباحثها. ومع ذلك فإنه يلاحظ على مصنفات هذه المرحلة أنها قد احتفظت بمعظم أفكار المرحلة الأولى خاصة (كترتيب للخلفاء في الفضل بنفس ترتيبهم في الإمامة، ووجوب تعظيم الصحابة، والكف عن الطعن فيهم)، وأضافت إلى ذلك التركيز على جملة مسائل استأثرت باهتمامها على نحو لافت. ولقد كان من أهم ما استأثر باهتمام هذه المصنفات[٢١]، مسألة الأخبار الواردة فيما جرى بين الصحابة من الاختلاف والمنازعة. إذ الأمر في هذه المصنفات لا يقف عند حد اعتبار ما جرى بين الصحابة من الاختلاف والمنازعة، ضربا من الاجتهاد كانوا جميعا على الحق فيه (كما هو الحال في مصنفات المرحلة الأولى)، بل يتم تحليل الأخبار الواردة عن هذه المنازعات، والتمييز فيها بين أخبار موضوعة ينبغي إنكارها، وأخبار آحاد يمكن تضعيفها، وأخبار متواترة إذا كان لا يمكن إنكارها أو تضعيفها، فإنه لابد من تأويلها على أحسن التأويلات[٢٢]. لكن تحليل الأخبار والنصوص قد آل أيضا إلى أنه "لا يمكن أن يُدَّعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب"[٢٣]، وأن "النصوص المذكورة لا تفيد

١٩- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص ١٠٢.

٢٠- البزدوي: أصول الدين، تحقيق هانز بيترلنس، (دار أحياء الكتب العربية)، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٠٢.

٢١- وأعني خاصة مصنفات الغزالي (٥٠٥هـ)، والنسفي (٥٠٨هـ)، والرازي (٦٠٦هـ)، والآمدي (٦٣١هـ)، والايجي (٧٥٦هـ)، والتفتازاني (٧٩١هـ).

٢٢- انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة دون تاريخ، ص١١٧-١١٨، والآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣٩٠. والإيجي: المواقف (مكتبة المتنبي)، القاهرة، بلا تاريخ، ٤١٣.

٢٣- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٨.

القطع على مالا يخفى على منصف"[٢٤]، وان "دلائل الجانبين (في التفضيل) متعارضة"[٢٥]، الأمر الذي اقتضى التفكير في مستند التفضيل، فصار الإجماع عند البعض[٢٦]، وصار "الظن وما ورد في ذلك من الآثار، وأخبار الآحاد، أو الميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد"[٢٧]. ولعله بدا -تبعا لذلك- أن هذه المرحلة تأخذ موقفا مضادا من المرحلة السابقة عليها والتي ساد فيها إسناد التفضيل إلى (النص) من الله أو الرسول. ولعله يلاحظ أن التفضيل، في هذه المرحلة، قد راح يتبلور بوصفه انهيارا في الزمان من عصر إلى آخر[٢٨].

وأخيرا فإن التفضيل قد تحول في المصنفات المتأخرة إلى مجرد لاحقة للنبوة، بعد أن غابت الإمامة وسقطت نهائيا من هذه المصنفات[٢٩] التي اختزلت العلم في جملة عقائد عن الله والرسول فقط. ولهذا فإن التفضيل يتبلور، في هذه المصنفات، بوصفه عقيدة في النبي ينبغي الإيمان بها، حيث صار "مما يجب اعتقاده (في النبي) أن قرنه أفضل القرون، ثم القرن الذي بعده، ثم القرن الذي بعده"[٣٠] وقد يُصار إلى تفصيل القول في هذه القرون، فيقال: "وصحبه خير القرون فاستمع، فتابعى فتابع لمن تبع، وخيرهم من وُلي الخلافة، وأمرهم في الفضل كالخلافة، يليهم قوم كرام بررة، عدتهم ست تمام العشرة، فأهل بدر العظيم الشأن، فأهل أحد فبيعة الرضوان، ومالك وسائر الأئمة، كذا أبو القاسم هداة الأمة"[٣١]، ورغم أن البعض قد صار إلى "أن ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة، فإن جماعة ذهبت إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم"[٣٢]. لقد استحال التفضيل، إذن، إلى نظرية في تدهور الزمان وانهياره، والمهم أنه أصبح عقيدة ينبغي الإيمان بها، الأمر الذي يعني أنه قد

٢٤- الايجي: المواقف، ص ٤١٢.

٢٥- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة ١٩٨٨، ص٩٥.

٢٦- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١١٨، والايجي: المواقف، ص ٤١٢.

٢٧- الآمدي: غاية المرام، ص ٣٩١.

٢٨- المرجع السابق، ص ٣٩١.

٢٩- ولعل اختفاء الإمامة من المصنفات المتأخرة يرتبط بالخضوع للدولة العثمانية، التي لم يكن ممكنا في ظل سيطرتها معالجة بعض مسائل الإمامة التقليدية، من قبيل قرشية الإمام (وبالتالي عروبته).. الخ. فجاء إسقاط المبحث بأسره. وذلك رغم أن الإمامة كانت قد بلغت مع المتأخرين حد الإقرار بإمامة الغاضب، لأن من اشتدت وطأته وجبت طاعته".

٣٠- محمد نووي الجاوي: شرح تيجان الدراري (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٣٤٢هـ، ص ١٤.

٣١- البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٩٣٩، ص٨٩- ٩٤.

٣٢- عبد السلام المالكي: شرح جوهر التوحيد (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٤٨، ص١٢٥، وأيضا: البيجوري: حاشية تحقيق المقام، (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٤٩، ص ٧٤.

انفصل عن أصله السياسي الذي ارتبط به، وأعني به الإمامة. وهكذا فإنه، وكما انفصل العلم بأسره (أعني علم أصول الدين) عن أصله السياسي، فإن التفضيل، بدوره، قد انفصل عن أصله السياسي، وكلاهما رغم انفصاله عن أصله السياسي (أي الإمامة) فإنه قد ظل فاعلا، وبما يعني أنه أصبح بنية متعالية لا سيطرة عليها.

ولعله يمكن التمييز في التفضيل هكذا، بين أربع مراحل، ورغم أنها مراحل بالمعنى المعرفي اساسا، فإنها قد تصح بالمعنى التاريخي كذلك.

ثانيا: تحليل المسار

يبدو أن التفكير في الإمامة عموما، قد انبثق -داخل نسق العقائد الأشعري- في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بأبي بكر. ولعل ذلك ما يؤكده النص المؤسس في النسق بأسره، وأعني به نص "الإبانة" للأشعري[٣٣]، الذي جعل من "الكلام في إمامة أبى بكر الصديق، رضي الله عنه "عنوانا للكلام في الإمامة عموما. ومن هنا فإنه إذا كان يمكن التمييز فيما يتعلق بالإمامة بين إطار نظري (يستوعب مسائلها النظرية كالامكان والوجوب وكيفية الوقوع وشروط الإمام وصفاته... الخ)، فإنه يبدو وكأن "النظري" في الإمامة قد انبثق من "التاريخي" فيها، وذلك باعتبار أن "الأشعري" قد وقف بتفكيره في الإمامة عند وقائع ما جرى حولها بالفعل، دون أن يتطرق إلى مسائلها النظرية. وكالعادة المستقرة في النسق الأشعري، فإن "النظري" سرعان ما راح يمارس إقصاءً وتهميشا للتاريخي أصبح معه من لواحق الإمامة التي تقبل الاستبعاد أحيانا[٣٤].

والملاحظ أن القول بالتفضيل قد انبثق، للوهلة الأولى، في سياق السعي إلى إثبات إمامة أبي بكر، وخلفائه الثلاثة على الترتيب، حيث إنه "إذا وجبت إمامة أبي بكر، وجب أنه أفضل المسلمين رضي الله عنه.. (وكذا فإنه) إذا ثبتت إمامة الصديق، ثبتت إمامة الفاروق.. وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنهما، وثبتت إمامة عثمان رضي الله عنه"[٣٥]، وهكذا ينتقل النص من وجوب الإمامة إلى وجوب

٣٣- والحق أن الدور التأسيسي لهذا النص -داخل النسق الأ شعري- يأتي من أن طرائقه في إنتاج الدلالة قد ظلت عصية على التجاوز في كافة النصوص اللاحقة التي أنتجها النسق. فإذا مضى النص -مثلا- إلى إثبات إمامة أبى بكر بالدلائل من القرآن، إضافة إلى دليل الإجماع، فإن هذه الدلائل -وبمفرداتها أحيانا- قد ظلت متداولة في معظم النصوص اللاحقة.... ◆ انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة.

٣٤- ولعل ذلك يتكشف عن صيرورة التهميش والإزاحة لكل ما هو تاريخي داخل النسق. فاذ النسق يمضي إلى إزاحة "التاريخي" فيه، عبر إزاحة الإمامة وتحويلها من أصل وأساس له إلى زائدة لم تجد فيها المصنفات المتأخرة ما يستحق الإبقاء، فإن ثمة التهميش أيضا للتاريخي داخل الإمامة ذاتها، الأمر الذي يكشف عن استحالة هذا التهميش للتاريخي إلى ثابت ينتظم النسق بأسره.

٣٥- الأشعري: الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

الفضل من جهة، ومن التراتب في الإمامة إلى التراتب في الفضل من جهة أخرى. والحق أن النسق الأشعري قد صار بعد ذلك (وكان ذلك جزءا من الرد على الشيعة فيما يبدو) إلى أن التراتب في الفضل هو ما يؤسس للتراتب في الإمامة.[٣٦] وبالرغم من ذلك فإنه يبقى أن القول بالتفضيل قد انبثق من التاريخي في الإمامة (وأعني من تبرير ما جرى من حصول الإمامة لأبي بكر وخلفائه على الترتيب)، وليس من النظري فيها. ولهذا فإنه يبدو أن تهميش التاريخي في الإمامة لم يكن يعني إلا تهميش التفضيل وتحويله إلى مجرد هامش للإمامة. وهكذا يؤول الأمر إلى التحول من الإمامة بأسرها كدرس في التفضيل (حسبما يظهر من نص الأشعري "الإبانة")، إلى التفضيل كمجرد لاحقة هامشية للإمامة. والملاحظ أن هذا التحول إنما يتسق مع سعي النسق الأشعري أبداً إلى نسيان التاريخي والاستغراق في النظري والمجرد.

وبالرغم من أن التفضيل يكون، هكذا، قد تبلور ضمن سياق ما هو تاريخي في الإمامة، فإنه -وللمفارقة- كان يقصد إلى صياغة هذا التاريخي على نحو يسلبه تاريخيته الحقة. إذ لاشك أنه التفضيل، بالطبع، هو الذي جعل الأشعري يرى في وقائع ما جرى بين الصحابة من المنازعة والاختلاف، لا (تاريخا) أنتجه تباين المصالح والأهواء بينهم، بل تأويلا واجتهادا، كلهم كانوا على الحق فيه. وهكذا فإن "ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعلي الإمام وكلهم من أهل الاجتهاد. وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة والشهادة، فدل على أنهم كانوا على حق في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما كان على تأويل واجتهاد"[٣٧]. والملاحظ أن الأمر في النصوص اللاحقة قد تجاوز حد تصور ما جرى بين الصحابة اجتهادا كانوا كلهم على الحق فيه، إلى القطع بـ "وجوب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت عنه، لقوله صلى الله عليه وسلم "إياكم وما شجر بين أصحابي"[٣٨]. ذلك "أن أكثر ما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة، فلا أصل لها إلا تخرصات أهل الأهواء، وتصنعات الأعداء، كالروافض والخوارج وغيرهم من السفساف، ومن لا خلاق له من الأطراف"[٣٩]. وأما فيما يتعلق بما "ثبت نقله (من هذه الأخبار) ولا سبيل إلى الطعن فيه، فما كان يسوغ فيه الاحتمال، والتأويل فيه بحال، فالواجب أن يحمل على أحسن الاحتمالات، وأن ينزل على أشرف التنزيلات، وإلا فالواجب (أيضا) الكف عنه، والانقباض منه، وأن يُعتقد ان له تأويلا لم يُوصل إليه ولم يوقف عليه، إذ هو الأليق بأرباب الديانات، وأصحاب المروات، وأسلم من الوقوع في الزلات،

٣٦- هذا ما سيحدث مع "الجويني" لاحقا.

٣٧- الأشعري: الإبانة، ص ٧٨.

٣٨- الباقلاني: الإنصاف، ص ٦٠.

٣٩- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٩٠.

ولكون سكوت الإنسان عما لا يلزمه الكلام فيه أرجى له من أن يخوض فيما لا يعنيه، لاسيما إذا احتمل ذلك الزلل والوقوع بالظن والرجم بالغيب في الخطل"[٤٠]. ولعله يبدو هكذا، أن الأشاعرة قد طوروا أربعة آليات لتناول ما جرى بين الصحابة من التنازع والاختلاف وتكريس التفضيل بينهم، إذ ثمة (أولا) آلية التأويل والاجتهاد التي ترى فيما جرى بين الصحابة، لا اختلافا، بل اجتهادا كانوا جميعا على الحق فيه.(٤١) وثمة (ثانيا) آلية الإسكات أو القطع بوجوب الكف والسكوت عما جرى بين الصحابة[٤٢]، وثمة (ثالثا) آلية التضعيف لما ورد في حق الصحابة من الأفعال الشنيعة[٤٣]، وثمة

٤٠- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٩١.

٤١- فـ "ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد". الأشعري: الإبانة، ص ٧٨. ❖ وإن الصحابة رضي الله عنهم إنما صدر منهم ما كان باجتهاد، فلهم الأجر، ولا يُفسَّقون ولا يُبدَّعون". الباقلاني: الإنصاف، ص٥٩ "وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه، ولم يجز مالا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه، وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه، والمشهور من قتال معاوية مع علي، وسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة، والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة، ولكن خرج الأمر من الضبط، فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها، بل تنسل عن الضبط، والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه ة فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت، وما ثبت فتستنبط له تأويلا، فما تعذر عليك فقل لعل له تأويلا، وعذرا لم أطلع عليه". الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١١٨، أعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية، وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة". ابن خلدون: المقدمة، نشرة علي عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر)، القاهرة، ج٢ ص ٦١٧.

٤٢- "ويجب أن يعلم أن ما جرى بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم من المشاجرة نكف عنه، ونترحم على الجميع، ونثني عليهم، ونسأل الله تعالى لهم الرضوان والأمان والفوز والجنان" الباقلاني: الإنصاف، ص ٥٩، "فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول أثر ملازمته السكوت، وحسن الظن بكافة المسلمين، وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين". الغزالي: الاقتصاد، ص ١١٨ "وقد عصمهم الله (يقصد أهل السنة) أن يقولوا في أسلاف هذه الأمة منكرا، أو يطعنوا فيهم طعنا، فلا يقولون في المهاجرين والأنصار وأعلام الدين، ولا في أهل بدر وأحد، وأهل بيعة الرضوان، إلا أحسن المقال". ❖ الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ١٢١. "ومع هذا كله فالواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول، وأن يُكف عما جرى بينهم، وألا يحمل شيء مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير وحسن القصد، وسلامة الاعتقاد". الآمدي: غاية المرام، ص ٣٩٠.

"انه يجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم لأن عمومات القرآن والأخبار دالة على وجوب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم" الرازي: معالم أصول الدين، نشرة طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص.١٤٧" انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم" الايجي: المواقف ، ص ٤١٣.

٤٣- "فإن نقلت هناة، فليتدبر النقل وطريقه، فإن ضعف رده، وإن ظهر وكان آحادا، لم يقدح فيما علم تواترا منه، وشهدت له النصوص" الجويني: الإرشاد: ص ٤٣٣ . (وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد، فالصحيح منه مختلط بالباطل، والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج، و أرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون" الغزالي: الاقتصاد، ص١١٧، "إن أكثر ما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة، فلا أصل لها إلا تخرصات أهل الأهواء، وتصنعات الأعداء، كالروافض والخوارج". الآمدي: غاية المرام، ص ٣٩٠.

(أخيرا) آلية الإنكار الكلي لما ورد من أخبار التنازع بين الصحابة[٤٤]. والملاحظ أن هذه الآليات الأربعة إنما تتضافر جميعا في استبدال التفضيل بالتاريخ كإطار لقراءة ما جرى في حقبة الصحابة، والسعي إلى تحويل هذه الحقبة من حقبة تاريخية إلى حقبة مثالية لا تنتظمها قوانين التاريخ، وهو ما سيتجلى عند ابن خلدون على نحو حاسم.

وإذا كان الغرض من التفضيل قد انبنى عند "الأشعري" على اثبات الإمامة الخاصة بأبي بكر (وما ترتب عليها)، فإن ثمة من الأشاعرة من صار إلى أن "الغرض منه (أي التفضيل) ينبني على منع إمامة المفضول"[٤٥]. فبدا بذلك وكأنه يرى للتفضيل غرضا يتجاوز الواقعة الجزئية بإثبات إمامة أبي بكر إلى مبدأ أكثر عموما يتمثل في الرد على ما صار إليه الزيدية من تجويز إمامة المفضول، وذلك انطلاقا من المبدأ "الذي صار إليه معظم أهل السنة (من) أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر"(٤٦)، وهو المبدأ الذي يؤول إلى تكريس ضرب من التماهي الكامل بين ترتيب الخلفاء الأربعة في الإمامة وترتيبهم في الفضل، لأنه يستحيل حسب هذا المبدأ أن يكون الإمام (مفضولا)، وان يكون ثمة من أهل العصر من هو أفضل منه، الأمر الذي يعني أن الرتبة في الفضل توازي الرتبة في الإمامة[٤٧].

٤٤- "فاكثر ما يُنقل مُخترع بالتعصب في حقهم، ولا أصل له" الغزالي: الاقتصاد، ص ١١٧. "وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالهشامية انكروا وقوعها". الايجي: المواقف، ص ٤١٣.

٤٥- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٤٣٠.

٤٦- المصدر السابق، ص ٤٣٠. ويكمل الأشعري هذا المبدأ بقوله: "ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها، فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة. ولهذا قال في الخلفاء الأربعة: افضلهم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي"، البغدادي: أصول الدين، ص ٢٩٣.

٤٧- "فلما قدموا هؤلاء الأربعة على غيرهم ورتبوهم على الترتيب المذكور علمنا انهم رضي الله عنهم لم يقدموا أحدا تشهيا منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره في وقت توليه". الباقلاني: الإنصاف، ص.٥٨ "فالخلفاء الراشدون لما ترتبوا في الإمامة، فالظاهر ترتيبهم في الفضيلة: فخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم أجمعين". الجويني" لمع الأدلة، ص ١١٥. "فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم، وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة". الغزالي: الاقتصاد ص ١١٨. "أفضل الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين" أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق حبيب الله حسن أحمد (دار الطباعة المحمدية)، القاهرة ١٩٨٦، ص ٤٧ "ويجب مع ذلك أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان افضل من علي". الآمدي: غاية المرام، ص ٣٩١. "وهم مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة". الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبي)، القاهرة، ج١، ١٠٣. "وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم أجمعين". الملطي: التنبيه والرد، نشرة الكوثري، (مكتبة المثنى)، بغداد، ١٩٦٨، ص ١٥. وإذ بدا أن الأساس في هذا الترتيب هو مجرد التحقق، فإن الباقلاني قد راح يلتمس دليلا من القرآن عليه.. يقول: "ووقع لي أنا دليل

وبالرغم من أن مسألة أفضلية عثمان على الإمام علي تحديدا كانت مصدر خلاف[٤٨]، فإنه يبقى أن أمر التفضيل بأسره قد انبثق من مسألة التفاضل بين أشخاص الخلفاء الأربعة تثبيتا لخلافة الواحد منهم على ترتيب وقوعها وتحققها.

وبالرغم من أن التفاضل بين الخلفاء الأربعة يتكشف، هكذا، عن السعي إلى تكريس إمامة كل واحد منهم بترتيب وقوعها، فإنه يتكشف أيضا عن ضرب من الهبوط من الأفضل إلى الأقل فضلا. ولعل هذا التدهور من الأفضل إلى الأقل فضلا يتجلى، على نحو أظهر، مع الانتقال إلى التفاضل بين الصحابة. وهنا فإن التفضيل يكتسي طابعا لا -شخصيا[٤٩]، حيث الأمر يتطور من المفاضلة بين

= من نص الكتاب في ترتيبهم على هذه الرتبة أنه لا يجوز أن يكون غير ذلك (هو) قوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) ووعده حق وخبره صدق لا يقع بخلاف مخبره، فلابد من أن يتم ما وعدهم به وأخبر أن يكون لهم، ولا يصح إلا أن يكون علي هذا الترتيب لأنه لو قدم علي عليه السلام لم تصر الخلافة فيها إلى أحد من الثلاثة، لأن عليا عليه السلام مات بعد الثلاثة. وكذلك لو قدم عثمان رضي الله عنه لم تصر الخلافة إلى أبي بكر وعمر لأن عثمان مات بعد موتهما، ولو قد عمر لم تصر الخلافة إلى أبي بكر لأن عمر مات بعده، والله تعالى أخبر ووعد أنها تصير إليهم، فلم يصح أن تقع إلا على الوجه الذي وقعت". الباقلاني: الإنصاف ص ٥٨.

٤٨-"وفي فضل الترتيب في الفضيلة اختلاف بين الناس، وفيه كلام كثير ودلائل جمة". النسفي: التمهيد، ص ٤٠٩. "لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة... ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتتعارض الظنون في عثمان وعلي". الجويني: الإرشاد، ص ٤٣١. اختلف أصحابنا في تفضيل علي وعثمان، فقدم الأشعري عثمان وبناه على أصله في منع إمامة المفضول. وقال محمد بن إسحق ابن خزيمة والحسين بن الفضل البجلي بتفضيل علي رضي الله عنه. وقال القلانسي لا أدري أيهما أفضل، وأجاز إمامة المفضول". البغدادي: أصول الدين، ص ٣٠٤ "والذي يقع في نفوسنا دون أن نقطع به ولا نخطئ من خالفنا في ذلك فهو أن عثمان أفضل من علي والله أعلم، لأن فضائلهما تتقادم في الأكثر، فكان عثمان أقرء، وكان علي أكثر فتيا ورواية، ولعلي أيضا حظا قوي في القراءة، ولعثمان أيضا حظ قوي في الفتيا والرواية.. ثم انفرد عثمان بفضائل دونها فضائل علي" ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص ١١٥. والملاحظ على ابن حزم أنه يتعامل دائما على الطالبيين بسبب ولائه. المفرط للأمويين في الأندلس. وهكذا فإنه إذ يحصر بحثه في التفضيل في مجرد المفاضلة بين نساء النبي وصحابته، فإنه ينشغل أساسا بتقديم السيدة عائشة على فاطمة (فيما يتعلق بالنساء) من جهة، وبتأخير رتبة الإمام علي في الفضل بالنسبة لأبي بكر وعثمان خاصة، فيما يتعلق بالصحابة، من جهة أخرى.

٤٩- "وأفضل الصحابة الأولون من المهاجرين، ثم الأولون من الأنصار، ثم من بعدهم منهم، ولا نقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من آخر من طبقته". ابن حزم: الفصل، ج٤، ص ٩١. "التفضيل تارة باعتبار الأفراد مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وتارة باعتبار الأصناف مثل تفضيل الخلفاء الأربعة ثم الستة الباقية من العشرة ثم أهل بدر، أهل بيعة الرضوان". الشيخ عبد السلام المالكي شرح جوهرة التوحيد، ص ١٣٢.

أشخاص إلى المفاضلة بين أصناف، أو طبقات تكون كل واحدة منها أقل فضلا من تلك السابقة عليها(٥٠). ورغم انه يبدو، على العموم، أن التفاوت في مدة الصحبة للنبي ودرجة القرب منه، هو ما يؤسس للتفاوت في الفضل بين مراتب الصحابة(٥١)، إلا أن الأمر قد اقتضى ضرورة تعيين الوجوه التي يكون بها استحقاق الفضل وتفاوته(٥٢) ومن المفارقات أن تعيين هذه الوجوه قد آل إلى وضع نساء

٥٠ - "الصحابة رضي الله عنهم على مراتب، أعلاهم رتبة السابقون منهم إلى الإسلام، والطبقة الثانية من الصحابة هم الذين أسلموا عند إسلام عمر.. والطبقة الثالثة منهم أصحاب الهجرة الأولى إلى الحبشة.. ، والطبقة الرابعة منهم أصحاب العقبة الأولى، والطبقة الخامسة أصحاب العقبة الثانية.. والطبقة السادسة منهم المهاجرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، ومن أدركه منهم بقباء قبل دخول المدينة ة ، والطبقة السابعة المهاجرون بين دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وبين بدر، والطبقة الثامنة منهم البدريون.. والطبقة التاسعة منهم أصحاب أحد غير رجل منهم اسمه قزمان، فإنه كان منافقا ة ، والطبقة العاشرة أصحاب الخندق وعبد الله بن عمر معدود فيهم. والطبقة الحادية عشرة أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة.. ، الطبقة الثالثة عشرة المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة.. ، والطبقة الرابعة عشرة الذين أسلموا يوم فتح مكة وفي ليلته.. ، والطبقة الخامسة عشرة الذين دخلوا في دين الله أفواجا بعد ذلك ونزل فيهم: "إذا جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا.. " والطبقة السادسة عشرة صبيان أدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقلّت روايتهم عنه كسبطيه الحسن والحسين رضي الله عنهما وكعبد الله بن الزبير. والطبقة السابعة عشرة صبيان حُملوا إليه عام حجة الوداع، وقبيل ذلك ليست لهم روايات صحيحة كمحمد بن أبى بكر.. ومن هذه الطبقة قوم رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب، كأبى الطفيل وابن جحيفة فإنهما رأياه في الطواف وعند زمزم". البغدادي: أصول الدين ص٢٩٨- ٣٠٣.

٥١- "ولا يخفى ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه أو قتل تحت رايته على من لم يلازمه أو لم يحضر معه مشهدا أو على من كلمه يسيرا أو ماشاه قليلا، أو رآه على بعد، أو في حال الطفولة، وان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع". عبد السلام المالكي: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥.

٥٢- "إن الفضل ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: فضل اختصاص من الله عز وجل بلا عمل، وفضل مجازاة من الله تعالى بعمل، فأما فضل الاختصاص دون عمل، فإنه يشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والجمادات والأعراض كفضل الملائكة في ابتداء خلقهم على سائر الأنبياء.. وكفضل مكة على سائر البلاد.. وكفضل الحجر الأسود على سائر الحجارة، وكفضل شهر رمضان على سائر الشهور... أما فضل المجازاة بالعمل فلا يكون البتة إلا للحي الناطق من الملائكة والأنس والجن فقط، وهذا هو القسم الذي تنازع فيه الناس في هذا الباب الذي نتكلم فيه الآن من أحق به، فوجب أن ننظر أيضا في أقسام هذا القسم التي بها يستحق الفضل فيه والتقدم، فنحصرها ونذكرها بحول الله وقوته، ثم ننظر حينئذ من هو أحق به وأسعد بالنسوق فيه، فيكون بلا شك أفضل ممن هو أقل حظا فيها، فنقول أن العامل يفضل العامل في عمله بسبعة أوجه لا ثامن لها وهي (الماهية) وهي أن تكون الفروض من أعمال أحدهما موافاة كلها، ويكون الآخر يضيع بعض فروضه وله نوافل، أو يكون كلاهما وفّي جميع فرضه ويعملان نوافل زائدة، إلا أن نوافل أحدهما أفضل من نوافل الآخر.. و(الكمية) وهي العرض فإن يكون أحدهما يقصد بعمله وجه الله تعالى لا يمزج به شيئا البتة، ويكون الآخر يساويه في جميع عمله، إلا انه ربما مزج بعمله شيئا من حب البر في الدنيا، و(الكيفية) فإن يكون أحدهما يوفي عمله جميع حقوقه ورتبه، لا منتقصا ولا متزيدا، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رتب ذلك العمل وسننه وأن لم يعطل منه فرضا. و(الكم) فإن يستويا في أداء الفرض ويكون أحدهما أكثر نوافل فضله. و(الزمان) فكمن عمل في صدر الإسلام أو في عام المجاعة أو في وقت نازلة بالمسلمين، وعمل غيره بعد قوة الإسلام، وفي زمن رخاء وأمن، فإن الكلمة في أول الإسلام والتمرة والصبر حينئذ وركعة في ذلك الوقت تعدل اجتهاد الأزمان الطوال وجهادها وبذل الأموال

النبي في درجة من الفضل أعلى من درجة الصحابي[53]. وهنا أيضا، أعني فيما يتعلق بالتفاضل بين النساء، فإن الأمر كان مثار اختلاف[54] كبير، وهو اختلاف يجد أيضا تفسيره في التنازع بين

= الجسام بعد ذلك.. ، (والمكان) فكصلاة في المسجد الحرام أو مسجد المدينة، فهما أفضل من ألف صلاة فيما عداهما، ففضل من عمل في غير ذلك المكان بمكان عمله، وإن تساوى العملان.. (والإضافة) فركعة من نبي أو ركعة مع نبي، أو صدقة من نبي أو صدقة معه، أو ذكر منه أو ذكر معه، وسائر أعمال البر منه أو معه، فقليل ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده، ويبين ذلك ما قد ذكرناه آنفا من قول الله عز وجل "لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل" .. وبهذا قطعنا على أن كل عمل عملوه بأنفسهم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لا يوازي شيئا من البر عمله ذلك الصاحب بنفسه مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا ما عمله غير ذلك الصاحب بعد النبي صلى الله عليه وسلم.. وبهذا قطعنا على أن من كان من الصحابة حين موت رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من آخر منهم، فإن ذلك المفضول لا يلحق درجة الفاضل له حينئذ أبداً وإن طال عمر المفضول وتعجل موت الفاضل. ابن حزم: الفصل، ج٤، ص٩١- ٩٣.

٥٣- "ثم نتيجة هذه الوجوه كلها وثمرتها ونتيجة فضل الاختصاص المجرد دون عمل أيضا، لا ثالث لهما البتة، أحدهما ايجاب الله تعالى تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضول.. والوجه الثاني هو إيجاب الله تعالى للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول.. ، فإذا قد صح ما ذكرنا قبل يقينا بلا خلاف من أحد في شيء منه، فبيقين ندري انه لا تعظيم يستحقه أحد من الناس في الدنيا بإيجاب الله تعالى ذلك علينا بعد التعظيم الواجب علينا للأنبياء عليهم السلام أوجب ولا أوكد مما ألزمناه الله تعالى من التعظيم الواجب علينا لنساء النبي صلى الله عليه وسلم، يقول الله تعالى: "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم" فأوجب الله لهن حكم الأمومة على المؤمنين، هذا سوى حق إعظامهن بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلهن رضي الله تعالى عنهن مع ذلك حق الصحبة له كسائر الصحابة، إلا أن لهن من الاختصاص في الصحبة ووكيد الملازمة له عليه السلام، ولطيف المنزلة عنده عليه السلام والقرب منه والحظوة لديه ما ليس لأحد من الصحابة رضي الله عنهم، فهن أعلى في درجة الصحبة من جميع الصحابة، ثم فضلن سائر الصحابة بحق زائد وهو حق الأمومة الواجب لهن كلهن بنص القرآن، فوجدنا الحق الذي به أستحق الصحابة الفضل قد شاركتهم فيه وفضلنهم فيه أيضا، ثم فضلنهم بحق زائد وهو حق الأمومية" ابن حزم: الفصل، ج٤، ص٩٤-٩٥.

٥٤- "قد اختلفوا في فضل عائشة وفاطمة، فكان شيخنا أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يفضلان فاطمة على عائشة. وهذا هو الأشبه بمذهب شيخنا أبى الحسن الأشعري وبه قال الشافعي. وزعمت البكرية أن عائشة أفضل من فاطمة. والقول الأول هو الصحيح عندنا للخبر الوارد في أن أفضل النساء وخيرهن أربع، وأفضل النساء بعد فاطمة وخديجة عائشة ثم أم سلمة ثم حفصة بنت عمر، ثم الله أعلم بالأفضل منهم، بعد ذلك. وقد قيل أن بنات كل نبي أفضل من زوجاته". البغدادي: أصول الدين، ص ٣٠٦. "وأما فضلهن (أي زوجاته) على بنات النبي صلى الله عليه وسلم، فبين بنص القرآن.. واستدركنا بيانا زائدا في قول النبي صلى الله عليه وسلم في أن فاطمة سيدة نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة، فنقول وبالله تعالى التوفيق أن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث، وإنما ذكر عليه السلام في هذا الحديث السادة ولم يذكر الفضل، وذكر في حديث عائشة الفضل نصا بقوله عليه السلام، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام". ابن حزم: الفصل، ج٤، ص٩٧، ١٠٣. "وأما تفضيل الزوجات الشريفات، فأفضلهن خديجة وعائشة، وفي أفضلهما خلاف، صحح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة فتكون أن أفضل من عائشة، ولما سئل السبكي، عن ذلك، قال الذي نختاره وندين إليه به أن فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة". عبد السلام المالكي: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٣٢.

الطالبيين (آل البيت) وغيرهم، حيث الأمر يكاد ينحصر في مجرد المفاضلة بين كل من السيدة عائشة وفاطمة. والحق أن ذلك يحيل إلى أن حضور السياسة في أمر التفضيل يتجاوز مجرد النشأة إلى التطور أيضا.

وإذا كان الأمر، فيما يتعلق بالصحابة، يقف عند مجرد القول بأن كل طبقة من الصحابة تكون أفضل من تلك التي تليها (لسابقتها وطول صحبتها بالتالي)، فإن ذلك لا يحيل إلى أن اللحظة التي تخص طبقة ما تكون أفضل من تلك اللحظة التي تخص طبقة تالية، لأن حضور النبي (وهو معيار الفضل)[٥٥] قائم في كل اللحظات بالطبع. ولهذا فإن الهبوط في الفضل بين الصحابة يكون فقط من طبقة إلى أخرى، وليس من زمان إلى آخر، لأن حضور النبي في الزمان واحد، ولعل التدهور في الزمان يتبدى على نحو حاسم في الانتقال من الصحابة إلى التابعين ثم تابعي التابعين، لأن تدهور الفضل هنا لا يكون من طبقة إلى أخرى فقط، بل ومن لحظة إلى أخرى، وهو الأهم. يبدو، إذن أن التفضيل قد راح ينتقل من مجرد التفاضل بين الأشخاص (أفرادا وطبقات) إلى ضرب من التفاضل بين الأزمنة والقرون[٥٦]. ولقد كان ذلك مرتبطا بالانتقال من الصحابة إلى التابعين[٥٧]، لأنه يكون انتقالا إلى زمان مغاير غاب عنه الحضور المباشر للنبي، وحل محله ضرب من الحضور غير المباشر له وذلك من خلال التعاصر معه دون رؤيته أو الميلاد في زمانه دون سماع منه؛ وأعني من خلال مجرد اللقاء مع الصحابة والاجتماع بهم[٥٨]. ومن غير شك فإنه إذا كان زمان الحضور غير المباشر للنبي

٥٥-"ولاشك في أن جميع الصحابة لولا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما حصلوا أيضا على الدرج التي لهم (في الفضل)" ابن حزم: الفصل، ج٤، ص ٩٧.

٥٦- "يجب أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من علي، وأن الأربعة أفضل من باقي العشرة (المبشرون بالجنة)، والعشرة أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم". الآمدي: غاية المرام، ص ٣٩١. وهكذا يعكس النص على نحو نموذجي تحول التفضيل من الأفراد إلى الطبقات إلى العصور والأزمنة.

٥٧- ثم أن رتبة التابعين تلى رتبة الصحابة، والتابعي من اجتمع بالصحابي اجتماعا متعارفا، ولا يُشترط فيه طول الاجتماع كما في الصحابي مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يشترط التمييز في التابعي كما لا يُشترط في الصحابي، وأفضل التابعين أويس القرني، كما أن أفضل التابعيات حفصة بنت سيرين على خلاف في المسألة، ثم أن رتبة اتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير، والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". محمد نووي الجاوي: شرح تيجان الدرارى على رسالة الباجوري في التوحيد ص ١٤. وهنا أيضا يرى النص أن التفاضل بين الصحابة والتابعين وتابعي التابعين يتأسس على التفاوت بين القرون والأزمنة.

٥٨- "التابعون على خمس عشرة طبقة أعلاهم طبقة من ادرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة أو أدرك أكثرهم، ومن هذه الطبقة أبو الرجاء العطاردي.. وأخرهم في الطبقة من لقى أنس بن مالك من أهل البصرة أو عبد الله بن أبى أوفي من أهل الكوفة.. ، ومن المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام ولم يُرزقوا لقاء

يمثل انهيارا بالنسبة لزمان حضوره المباشر، فإن هذا الانهيار سيتزايد بالطبع بعد غيار هذا الحضور غير المباشر(٥٩). والملاحظ أن هذا الحضور للنبي (مباشرا أو غير مباشر) لم يحدد فقط تفاوت القرون والأزمنة في الفضل والقيمة، بل وحدد أيضا تفاوتها في الطول والمدة، "فقرنه صلى الله عليه وسلم مدة أصحابه من البعث إلى آخر من مات منهم، وهي مائة وعشرون سنة أو نفس أصحابه عليه السلام، وقرن التابعين من سنة مائة إلى نحو مائة وسبعين (أي سبعين سنة فقط). وقرن اتباع التابعين من ثم إلى حدود العشرين ومائتين (أي نحو خمسين سنة فقط)(٦٠)" وبالرغم من أن ذلك يعني أن "خير القرون" قرن النبي وصحابته ليس الأفضل فقط، بل والأطول أيضا، فإن ذلك يتعارض مع ما يستفاد من الحديث المنسوب للنبي: "الخلافة بعدي ثلاثون عاما، بعدها ملك عضوض"، حيث يجعل ذلك الحديث من الخلافة "وهي النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين"، مدة قصيرة لا تتجاوز ثلاثين سنة، تصير بعدها ملكا عضوضا "أي ذا عض وتضييق، لأن

=== النبي صلى الله عليه وسلم.. ولم يسمعوا منه..، وطبقة بعدهم قوم من التابعين ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة. وطبقة بعدهم قوم من اتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة". البغدادي: الأصول، ٣٠٤- ٣٠٦. "والتابعي من لقي الصحابي الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا مؤمنا به لقياً على غير وجه خرق العادة، وقيل لا يكفي مجرد اللقاء، بل لابد من الصحبة لمزيد لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته، ولا يشترط فيه التمييز، ولو شرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة". عبد السلام المالكي: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥.

٥٩- "ذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم". عبد السلام المالكي: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥. وقد صار أحدهم إلى تفصيل الأمر.. يقول: "كان أخص الناس بفهم علم الكتاب وشرح معرفة السنة، وعمل الرسول أهل القرن الأول، لأنهم أفضل الناس عقلا، وأوسعهم علما، ثم جاء القرن الثاني فكانوا أعقل الناس وأعلمهم بعد الصحابة، بمعانى آي الكتاب والعمل بالاقتداء، وفهم ما شرحه الصحابة من البيان، غير أن الإيثار الذي خُص به الصحابة رق في التابعين وكذلك الزهد في الحلال.. ثم جاء القرن الثالث، فذهب أكثر أهل العلم، وكثر فيهم الخوض والجدل والخصومة والمراء، وصارت الحقيقة خصوصا والجهالة عموما.. ثم جاء القرن الرابع فاضطرب الأمر في الحق. واستوحشت طرق الهداية للسالكين لها، وكثر النفاق.. غير أن في الناس بقايا من أهل التصديق بالقدرة متحققين بالإيمان بالقدر.. فإذا حل دخول القرن الخامس، اشتد البلاء بأهل الإسلام خاصة.. فإذا دخل القرن السادس ذهب أهل التصديق وبقى أهل الإنكار.. وذهب الإسلام فلم يبق إلا اسمه، ثم العجب العجاب أهل القرن السابع، وهم أشرار الناس، على شكلهم تأتي الآزفة تتبعها الرادفة". ويبدو انه كان القرن الذي عاش فيه المؤلف لأنه توقف عنده، ولو أن الأجل امتد به فرضا إلى القرون التي بعده لكان قد تابع وصف مسار السقوط والتدهور. انظر: أبو القاسم الصقلي: كتاب الأنوار، نشرة الأب بولس نويا اليسوعي، (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت ٧٥- ٧٦.

٦٠- عبد السلام المالكي: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥.

الملوك يضرون بالرعية حتى كأنهم يعضون عضا، فالمراد أنه ذو تضييق ومشقة على الرعية"[٦١].
وهكذا لا تتجاوز مدة الفضل ثلاثين سنة[٦٢] بعدها تضييق ومشقة. لكنه يبقى وبصرف النظر عن طول المدة أو قصرها أن الانتقال من الخلافة إلى الملك هو انتقال من الأفضل إلى الأقل فضلا، الأمر الذي يتفق مع مسار الفضل من قرن إلى آخر. والملاحظ أن هذا الانتقال من الخلافة إلى الملك (بوصفه انتقالا من الأفضل إلى الأقل فضلا) سيستحيل عند ابن خلدون إلى قانون نمطي يقرأ من خلاله أحداث التاريخ الفعلي.[٦٣].

والحق أن التفضيل قد راح، ضمن هذا السياق من التفاضل بين الأزمنة والعصور، يستحيل إلى نمط كلي شامل ينتظم كل مظاهر النشاط الإنساني في العالم.. صناعة[٦٤] وعلما، حيث "المتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما، ما بلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم نظري أو عملي، فأعمال

٦١- البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص٩٠ "فتولاها أبو بكر رضي الله عنه سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام، وتولاها عمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، وتولاها عثمان رضي الله عنه إحدى عشر سنة واحد عشر شهرا وتسعة أيام، وتولاها علي رضي الله عنه وكرم وجهه أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، فالمجموع تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام، فلم تكمل المدة التي قدرها النبي صلى الله عليه وسلم إلا بأيام الحسن رضي الله عنه، ولذا قال معاوية أنا أول الملوك" المصدر السابق ص٩٠".

٦٢- ثمة من حاول أن يضيف إليها بضع سنوات من ولاية معاوية، فـ "خلافته" صحيحة بعد موت علي رضي الله عنه، وبعد خلع الحسن بن علي" نفسه من الخلافة وتسليمها إلى معاوية، وخلافته مذكورة في قول النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال تدور رحى الإسلام خمسا وثلاثين سنة أو ستا وثلاثين أو سبعا وثلاثين، والمراد بالرحى في الحديث القوة في الدين والخمس سنين الفاضلة من الثلاثين، فهي من جملة خلافة معاوية" محمد نووي الجاوي شرح تيجان الدراري، ١٥.

٦٣- "فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا، ثم انقلب عصبية وسيفا، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنة عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ. وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركا، والملك بجميع القابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناته بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضا، مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان"، ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦٠٨.

٦٤- "وذلك لما بينا أن الصنائع إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها، وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهرَم بانتقاص عمرانه، وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف، لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيفر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة، كما يذهب النقاشون والصواغ، والكتّاب، والنسّاخ، وأمثالهم من الصنائع لحاجات الترف. ولا تزال الصناعات في التناقص، ما زال المصر في التناقص إلى أن تضمحل". ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ٩٤٠- ٩٤١

المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين"[٦٥]. وهكذا فإنه رغم أن الأمر في العلم لابد أن ينبني على قانون التراكم والتطور والإضافة من السابق إلى اللاحق، فإن النظرة إليه لم تتجاوز إطار الانهيار والتطور. ولعل ذلك يرتبط بأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئا إلا مجرد التكرار والتقليد[٦٦]. فبدا هكذا، وكأن صيرورة العلم لا تتكشف عن جديد يضيفه المتأخر إلى المتقدم، أو أن كل ما يصل إليه المتأخر في علم ما لا يفارق أبدا آفاق تفكير المتقدم[٦٧].

وإذ اقتضى ذلك ضرورة تعيين مراتب العلماء في كل علم، فإن ذلك التعيين لم يكن يستهدف تكريس أفضلية السابق على اللاحق فقط، بل والأهم حصر الفضل فيهم دون غيرهم، باعتبارهم علماء الفرقة الناجية (فرقة السلطة) في مواجهة علماء الفرق الأخرى الهالكة (فرق المعارضة). وهكذا فالقصد من تعيين مراتب العلماء ليس الأفضلية فقط، بل وإقامة "الدليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة"[٦٨]. وتبعا لذلك فإنه إذا كان "جماعة من المتأخرين من أهل الأدب تدنسوا بشيء من الرفض والاعتزال، تقربا إلى "ابن عباد" طمعا في شيء من الدنيا والرياسة، وأظهروا شيئا من الرفض والاعتزال، ومن كان متدنسا بشيء من ذلك لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة، وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى[٦٩]. وإذن فإنها السلطة تمارس سطوتها في حقل العلم بتهميش كل اجتهاد للخصوم وإخراجه من حقل العلم إلى الغرض. إذ الغرض يعني أنه لا توجد أصول أو تقاليد تنتظم أقوال الخصوم وتؤسسها علميا، ولهذا فإن التأسيس العلمي لأقوال فرقة السلطة إنما يأتيها من مجموعة التقاليد

٦٥- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تعليق محمد الخضر حسين (دار الفكر العربي) القاهرة، بلا تاريخ، مجلد ١، ج١، ص ٦١.

٦٦- "ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصل إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من اسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والأعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل بمن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليده لما فيه من التلاعب ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية. لا محصول اليوم للفقه غير هذا ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة. ابن خلدون: المقدمة، ج٣، ص١٠٥٠- ١٠٥١.

٦٧- "ثم أن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهُذبت الاصطلاحات، ورُتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه، وأوضاع يستفاد منها التعليم". ابن خلدون: المقدمة، ج٣، ص ١٠٢٧.

٦٨- البغدادي: أصول الدين، ص ٣١٧.

٦٩- الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ١١٧.

والمحددات والأصول التي تنتظمها وتؤسسها، وهكذا فإنه إذا كانت فرقة السلطة قد راحت تؤسس "سطو"ما العلمية"، عبر ضم والحاق الأعلام والمشاهير في كل علم إليها وتجنيدهم في حربها ضد الفرق الخصوم، وعبر تأصيل اجتهادات هؤلاء الأعلام عند كبار الصحابة المتقدمين(٧٠)، فإنها راحت تمركز هذه السطوة العلمية حول مجموعة من التقاليد والأصول التي يعتبر الخروج عليها انحراف، لا اجتهاد. وعبر هذه القواعد والأصول التي تتضمنها مصنفات الأعلام في كل علم، فإن فرقة السلطة قد راحت تحدد للناس ما ينبغي الالتزام به في كل مناحي الحياة ابتداء من "قواعد العقائد"، التي لأهل السنة والجماعة التفرد بأكثر من ألف تصنيف فيها، فيها ما هو مبسوط يكثر علمه، ومنها ما هو لطيف يصغر حجمه في أعصار مختلفة، من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، في نصرة الدين، والرد على الملحدين، والكشف عن أسرار بدع المبتدعين، ولم يكن لواحد من متقدمي القدرية والروافض والخوارج تصنيف في هذا النوع يظهر ويتداول. وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف، بل قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شبه يخادعون به القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنف"(٧١). وهكذا فإنه فيما لم يكن لواحد من متقدمي الخصوم تصنيف في أصول الدين، وفقط كان لمتأخريهم جملة شبه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وبما يعني تشوشهم على نحو يستحيل معه ترتيبهم في سلسلة متصلة تحفظ وجودهم وتؤكد تأثيرهم، فإنه يمكن فيما يتعلق بفرقة السلطة "ترتيب أئمة الدين في علم الكلام"(٧٢). والملاحظ أن أمر الترتيب هذا -الذي أشعل بين الفرق ما يمكن تسميته "بحرب الطبقات"- لم يكن عارضا، بل كان غاية في الجوهرية، لأنه يكشف اتصال الوجود ودوام التأثير. ومن هنا الحرص من جانب فرقة السلطة على بيان تشوش الخصوم وعدم انتظامهم في ترتيب ما (وانتقاء فاعليتهم وتأثيرها بالتالي)، في مقابل بيان انتظام علمائها، في كل حقل، في ترتيب ونظام يؤكدان الفاعلية والتأثير، هكذا كان الأمر مثلا في علم الفقه الذي "لم يكن قط للروافض، والخوارج، والقدرية تصنيف معروف يُرجع إليه في تعرُّف شيء من

٧٠- "أول متكلمي أهل السنة من الصحابة علي بن أبي طالب لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة. ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهني. وادعت القدرية أن عليا كان منهم، وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزّال أخذ مذهبه من محمد وعبد الله ابني علي رضي الله عنه، وهذا من بهتهم، ومن العجائب أن يكون ابنا علي قد علما واصلا رد شهادة علي وطلحة والشك في عدالة علي، افترامهما علماه إبطال شفاعة علي وشفاعة صهر المصطفى" البغدادي: أصول الدين، ص ٣٠٧. والواقع أن حربا حامية الوطيس تدور رحاها بين عديد من الفرق حول الانتساب إلى الإمام علي خاصة.

٧١- الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص١١٨- ١١٩.

٧٢- البغدادي: أصول الدين، ص٣٠٧-٣١٠.

الشريعة، ولا كان لهم أمام يُقتدي به في فروع الديانة"[٧٣]. فيما يمكن -في المقابل- ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة والجماعة[٧٤] وهكذا الأمر أيضا في "العلوم المتعلقة بأحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، والتمييز بين الصحيح والسقيم من الروايات ومعرفة السلف الصالح، ولا يدخل في تلك الصنعة إلا أهل السنة والجماعة"[٧٥] الذين يمكن لذلك ترتيب أئمتهم في الحديث والإسناد[٧٦]. وكذلك الأمر في "علم التصوف والإشارات، وما لهم فيها من الدقائق والحقائق، لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة، والحلاوة والسكينة والطمأنينة. وقد ذكر أبو عبد

٧٣- الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ١١٨.

٧٤- "مضى فقهاء الصحابة رضي الله عنهم على مذهب أهل السنة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة كانوا فقهاء. وأربعة من الصحابة تكلم في جميع أبواب الفقه وهم: علي وزيد وابن عباس وابن مسعود (لاحظ التأصيل عند الصحابة، استثمارا لما يحوزونه من سلطة عليا). وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا في مسألة على قول، فالأمة فيه مجمعة على قولهم، غير مبتدع لا يعتبر خلافه في الفقه .. وكل مسألة انفرد فيها علي بقول من سائر الصحابة تبعه فيها ابن ابي ليلى والشعبي.. ، ثم من بعد الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة وهم: سعيد بن المسيب وعروة ابن الزبير، وخارجة بن زيد، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسليمان ابن يسار، وعبيد الله بن عبد الله، وعتبة بن مسعود وأبو بكر عبد الرحمن، وقد عد مالك قول هؤلاء السبعة إجماعا إذا اجتمعوا على قول واحد. ومن بعدهم أئمة الأمة في الفقه مثل الأوزاعي ومالك والثوري والشافعي وأبى ثور وأحمد بن حنبل واسحاق ابن راهوية، وداود صاحب الظاهر، وتلامذة هؤلاء في الفقه على سمت الحديث. فأما الذين وافقوهم في أصول الكلام وخالفوهم في فروع الأحكام فأبو حنيفة وابن أبى ليلى ومن في طبقتهما من أهل الراي.." وقد دمر أبو حنيفة في كتابه الذي سماه بالفقه الأكبر على المعتزلة ونصر فيه قول أهل السنة في خلق الأفعال، وفي أن الاستطاعة مع الفعل، وقال أبو يوسف في المعتزلة انهم زنادقة، وقال محمد بن الحسن: من صلى خلف القدرى القائل بخلق القرآن يعيد صلاته. ورد مالك شهادة أهل الأهواء كلهم. وقد أشار الشافعي إلى ذلك في كتاب القياس (لاحظ تسفيه الخصوم). البغدادي: أصول الدين، ص٣١١- ٣١٢.

٧٥- الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ١١٨.

٧٦- "هؤلاء على طبقات، في طبقة التابعين منهم أربعة، وهم الزهري وسعيد بن جبير، وهشام بن عروة، وموسى بن عقبة. وقد عد فيهم أبو الزناد ايضا وكان قد أدرك أنس بن مالك وعبد الله بن عمر، والفقهاء السبعة من التابعين من هذه الجملة، فإنهم كانوا مع فقههم أئمة في الحديث. وفي طبقة اتباع التابعين منهم مالك بن أنس وسفيان الثوري، ويحيى بن سعيد القطان التميمي. وفي الطبقة التي بعدهم الشافعي وأحمد بن حنبل واسحاق راهوية وعلي بن المديني، وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل، وقد ذكر الشافعي أصل هذا العلم في كتاب الرسالة. وعلي بن المديني هو الذي أكثر تصانيفه في هذا الباب.. وعلى كتب يحيى بن معين معول أهل الحديث في الجرح والتعديل. وإسحاق بن راهوية هو الذي أملى مسنده الكبير من حفظه فلم يخطئ في متن الحديث ولا في إسناده.. ومنهم محمد ابن إسماعيل البخاري صاحب المسند الصحيح والتاريخ الكبير وكتاب الضعفاء وما كان في عصره ولا بعده مثله. ومنهم أبو زرعة الرازي، الذي قال فيه أحمد بن حنبل أنه يحفظ ستمائة ألف حديث بأسانيدها.. وأقر أن هؤلاء جماعة يطول الكتاب بذكرهم. وكل من ذكرناهم وجدناهم مكفرين لأهل القدر وسائر أهل الأهواء والبدع". البغدادي: أصول الدين، ٣١٢- ٣١٥.

الرحمن السلمي من مشايخهم قريبا من ألف"(77) يقتضي الأمر ضرورة ترتيبهم(78). وأخيرا فإن الأمر يتم بالذات الترتيب حتى في علوم اللغة والأدب(79). وهكذا تحدد فرقة السلطة للناس، عبر هذا الترتيب في كل هذه العلوم، "قواعد العقائد"، و"مبادئ السلوك والعمل"، "وطرق الرواية"، و"كيفية الرياضة والمجاهدة"، بل و"قواعد التذوق الأدبي والضبط اللغوي"، وبكيفية يصبح معها الخروج عن هذا التحديد ضربا من الانحراف والهرطقة. ولهذا فإن الأمر، هنا، لا يخرج عن إطار التفضيل، لأنه يبقى لازما ضرورة الخضوع لأصول ومحددات سابقة في الماضي هي الأفضل لا محالة.

وإذا كان الخروج عن هذه الأصول والمحددات يعد –حسب فرقة السلطة– لا اجتهادا، بل كفرا وبدعة، فإنه يبدو هكذا وكأن التفضيل يحيل إلى صنوه الذي يرتبط به، وأعني به التكفير. فإذ التفضيل يحيل إلى تكريس الفاعلية وتأكيد الوجود واتصاله (لا بالمعنى التاريخي فقط، بل والجغرافي

77– الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص 118.

78– "هؤلاء منهم إبراهيم بن أدهم، وإبراهيم بن سعيد العلوي صاحب الكرامات، وإبراهيم الخواص، وإبراهيم بن شيبان وأبو سليمان الداراني، وأحمد بن أبى الحوارى، وأحمد بن عاصم الانطاكي، وأبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، والفضيل بن عياض، والجنيد، وأبو الحسين النووي، وأبو القاسم الحكيم، وبشر الحافي، وأدريس بن يحيى الخولاني، وبنان الحمال، وذو النون المصري، وسرى السقطي، وأبو تراب النخشبي، وجعفر الخصاف، وجعفر الخلدي، وحاتم الأصم، وحمدون القصار، ومعروف الكرخي، وأبو علي الروذباري وابن عطاء والشبلي وسهل التستري وأبو يزيد البسطامي، وقبلهم الحارث بن أسد المحاسبي، وقد اشتمل كتاب تاريخ الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمي على زهاء ألف شيخ من الصوفية ما فيهم واحد من أهل الأهواء، بل كلهم من أهل السنة سوى ثلاثة منهم. أحدهم أبو حلمان الدمشقي فإنه تستر بالصوفية وكان من الحلولية، والثاني الحلاج وشأنه مشكل، والثالث القنّاد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لأن الطيب لا يقبل الخبيث". البغدادي: أصول الدين ص215– 216.

79– "هؤلاء فريقان في المذهب: بصرية وكوفيه. الكوفية منهم كالمفضل الضبي وابن الأعرابي والكسائي والفراء واللحياني والشيباني وإبراهيم الحرلي وابن الانباري، وكلهم من أهل السنة، ولإبراهيم الحرلي كتب في الرد على القدرية وأهل الأهواء. وللفراء كتاب في ذم القدرية. والبصريون منهم أولهم أبو الأسود الدؤلي، وله رسالة في ذم القدرية مع انتسابه إلى الشيعة. وبعده يحيى بن يعمر وعيسى بن عمر الثقفي وعبد الله بن إسحاق الحضرمي، وكانا يذمان القدرية. وبعدهما أبو عمر بن العلاء والخليل بن أحمد وخلف الأحمر، ولأبى عمر بن العلاء كلام كثير في ذم القدرية وذم عمرو بن عبيد، وبعدهما الأصمعي وهو الذي طرد الجاحظ عن مجلسه وقنّعه بنعله وقال نعم قناع القدري النعل... والزجاج سني ومعانيه في القرآن على مذهب أهل السنة، وبعدهما ابن دريد ونفطويه وكانا على مذهب الشافعي، وقبلهما أبو حاتم السجستاني شيخ السنة شديد على القدرية. وكان سيبويه تلميذ حماد بن سلمة الذي كان سيفا على القدرية. وإنما نسب المبرد إلى الاعتزال لمجالسته الجاحظ وليس في كتبه شيء يدل على اعتزاله. وفي هذا دليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة". البغدادي: أصول الدين، ص216– 217.

كذلك)[٨٠]، فإن التكفير يشير في المقابل هامشية الوجود وانعدام التأثير.[٨١]

والحق أن اقتران التفضيل والتكفير[٨٢] على هذا النحو، إنما يكشف عن الاقتران بين فعلي التمييز والإزاحة، وبمعنى أن فعل التفضيل ليس فقط فعل تمييز، بل -والأخطر- انه فعل إزاحة. ولعل ذلك يحيل إلى الأساس الأيديولوجي للتفضيل، لا عبر تكريس اختيار سياسي ما (مثلما كان الأمر فيما يتعلق بالتفاضل بين الخلفاء)، بل عبر تكريس خطاب محدد (ينتظم النظر والعمل) وإزاحة واقصاء سائر الخطابات المناوئة، إذ التكفير ينطوي على دلالة السعي من الخطاب الأشعري (خطاب السلطة إلى فرض) هيمنته في محيط الثقافة، وذلك بإقصاء ونفي كافة الخطابات المناوئة عبر وصمها بالضلال والهرطقة. ومن هنا إلحاح الخطاب الأشعري -وخاصة مع البغدادي الذي ابتدأ معه التفكير في التكفير-[٨٣] على أن يضع نفسه في هوية واحدة مع "الدين القويم والصراط المستقيم"، تمييزا

٨٠- "بيان هذا واضح. في ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور أذربيجان، وباب الأبواب كلهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنة، وكذلك ثغور أفريقية وأندلس، وكل ثغر وراء بحر المغرب أهله من أصحاب الحديث، وكذلك ثغور اليمن على ساحل الزنج. وأما ثغور أهل ما وراء النهر في وجوه الترك والصين فهم فريقان: إما شافعية وإما من اصحاب أبى حنيفة وكلهم يلعنون القدرية وأهل الأهواء. وقد قال الله تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"، والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء، والجهاد مع الكفرة في الثغور منهم. وليس لأهل الأهواء ثغر. فصح أن أهل السنة هم المهتدون". البغدادي: أصول الدين، ص ٣١٢. وهكذا تتم إزاحة الخصوم من حقلي التاريخ والجغرافيا معا.

٨١- "فحتى أنواع الاجتهادات الفعلية التي مدارها على أهل السنة والجماعة في بلاد الإسلام، فمشهورة مذكورة، مثل المساجد والرباطات المثبتة في بلاد أهل السنة. إما في أيام بني أمية، وإما في أيام بني العباس، مثل مسجد دمشق المبني في أيام الوليد بن عبد الملك وكان قتل في أيامه ما شاء الله من الخوارج والروافض والقدرية (لاحظ الإزاحة حتى بالقتل)، وبني أخوه مسلمة بن عبد الملك المسجد بقسطنطينية. وما قام إلى هذه المدة بعمارة مسجد مكة والمدينة إلا من كان من أهل السنة والجماعة، لم يكن لواحد من أهل بدع الخوارج والروافض والقدرية فيه سعي. وكان بعض المصريين (من الفاطميين) يتغلبون ويسعون في عمارة شيء منه، لكن لا موقع لما كانوا يفعلونه من سوء اعتقادهم، كما قال الله تعالى: "ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر". "الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ١٢٠. وهكذا لا شيء من الآثار يدل على فاعلية الخصوم أيضا.

٨٢- والملاحظ أن التكفير يرد في المصنفات الأشعرية لاحقا مباشرة للتفضيل، حتى ليبدو مقترنا به. انظر: البغدادي: أصول الدين ص٣١٨-٣٤٢، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١١٩-١٢٣، الايجي: المواقف، ص٤١٤-٤٣٠.

٨٣- والحق أن في مجرد ابتداء الأمر مع البغدادي دلالة على انطواء التفكير في التكفير على معنى النفي والاقصاء، لأن خطاب البغدادي -بمضمونه وأسلوب كتابته- لا يتكشف إلا عن سعي لا هوادة فيه إلى إقصاء الأمر ونفيه. انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق (دار الآفاق)، بيروت ١٩٧٣.

لنفسه عن الخطابات التي لا تعتبر، في المقابل، إلا عن "الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة"[٨٤]. إنه إذن خطاب القوامة والاستقامة في مقابل خطاب الرأي والهوى.. خطاب الفرقة الناجية في مقابل خطاب الأخرى الهالكة. وهكذا يتوازى الخطابان ولا يلتقيان في سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تؤول دوما إلى استبقاء واحد منها ونفي واقصاء ما عداه.. إذ كيف لخطاب الرأي والهوى أن يوجد وهناك القوامة والاستقامة؟ إن مآله لاشك هو النفي والإقصاء من حقل الملة والأمة معا. بل إن النفي والإقصاء يلحقانه أيضا خارج العالم، حيث لا شيء هناك إلا المصير إلى الهاوية والنار الحامية. وهكذا الإقصاء في العالم يتبعه الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المسيطر لا يكتفي بضمان النعيم لحامليه في الدارين، بل ويصر على النبذ لمخالفيه فيهما أيضا. وهكذا يتكشف التكفير-مثلما التفضيل قبلا- عن أيديولوجيا للهيمنة لا يفلح شيء في التغطية عليها.

والحق أن اقتران التفضيل والتكفير، هكذا، إنما يؤول إلى تصور التاريخ حقل صراع بين الإيمان والكفر أو حتى بين الله والشيطان، أعني بين طرفين لا يمكن الالتقاء بينهما أبدا، بل لابد من النفي لأحدهما والإبقاء للآخر. وبقدر ما يبدو التاريخ، لذلك تاريخا صوريا لا مجال فيه للإنسان كما سيظهر فيما بعد، فإنه يبدو أيضا تاريخا لاهوتيا ساذجا لا مجال فيه إلا للانقسام والإزاحة، وليس الاستيعاب والإضافة اللذين ينبني عليهما تاريخ الإنسان.

ولعله يلزم التنويه بأنه إذا كان التفضيل قد انبثق من السعي إلى تكريس الاختيار السياسي لجماعة ما بوصفه الأفضل من كل ما عداه، ثم تطور إلى تكريس نوع من السلطة الثابتة التي لا تتزعزع لهذه الجماعة في كافة مناحي النشاط الإنساني (في الحالين فإن ثمة الخضوع لأصل ثابت في الماضي لا يمكن الخروج عليه بوصفه الأفضل)، فإن ذلك يعني أن التفضيل قد انبثق وتطور قاصدا تكريس وضع ما. ولعل ذلك يؤول إلى أن التفضيل إنما يجد ما يؤسسه في ذلك القصد فقط، وبما يعني أن هذا "القصد" وليس "النص" هو ما يؤسس القول في التفضيل.. ومن هنا ما صار إليه البعض من أن "النصوص المذكورة (فيه) لا تفيد القطع على ما لا يخفي على منصف"[٨٥]، ولذلك فإن "مستنده ليس إلا الظن، وما ورد في ذلك من الآثار، وأخبار الآحاد، والميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد"[٨٦]، أو بدلالة الإجماع[٨٧]. ومن غير شك فإن هذا "الميل من الأمة" -الذي يسند النص التفضيل إليه- ليس إلا "قصدها" إلى تكريس ما حدث في مسألة الخلافة، وما ترتب عليه، عبر

٨٤- البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢- ٣.

٨٥- المواقف: الايجي، ص ٤١٢.

٨٦- الآمدي: غاية المرام، ص ٣٩١.

٨٧- المواقف: الايجي، ص ٤١٢.

مفهوم التفضيل. لكنه بدا أن هذا الإسناد للتفضيل (بطريق الاجتهاد أو بدلالة الإجماع) إلى القصد أو الميل وليس النص، لا يؤول فقط إلى مجرد زعزعة أسسه، بل -والأهم- انه يفضح أصله الأيديولوجي. ومن هنا ما صار إليه البعض، تغطية لذلك، من أن التفضيل إنما يكون "بالوضع من الله تعالى"[88]، وأنه لذلك لا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن أو من كلام رسول الله"[89]، انه السعي -لاشك- إلى التغطية بالنص على الأساس الأيديولوجي للتفضيل.

وأخيرا، فإنه إذا كان التفضيل قد اتسع لبعض ضروب المفاضلة الأخرى، كالتفاضل بين الأنبياء بعضهم وبعض[90]، وبينهم وبين الأولياء[91]، فإن الأمر هنا أيضا ينطوي على ذات فعلي التمييز والإزاحة، لكنه التمييز (فيما يتعلق بالتفاضل بين الأنبياء) للأمة التي ينتمي إليها النبي في مقابل

٨٨- البزدوي: أصول الدين، نشرة هانز بيترلنس، (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة ١٩٦٣، ص٢٠٢.

٨٩- ابن حزم: الفصل، ج٤، ص ١٠٢.

٩٠- "كان ضرار بن عمرو يقول: لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه. وقال أصحابنا مع أكثر الأمة بتفضيل بعضهم على بعض، وقالوا: إن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضلهم وأولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم وهم خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، ومن بُعث منهم إلى الكافة أفضل ممن بُعث منهم إلى قوم مخصوصين. وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم: أنا سيد ولد آدم. وقال أيضا: آدم ومن دونه تحت لوائي. وقال لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي" البغدادي: أصول الدين، ص٢٩٧- ٢٩٨. "في أن نبينا أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام ويدل عليه النقل والعقل، أما النقل: فهو انه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم قال لمحمد صلى الله عليه وسلم "أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده"... وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم، فيكون أفضل منهم، وأما العقل فهو أن دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء عليهم السلام... فظهر أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام". الرازي: معالم أصول الدين، ص١٠٢- ١٠٤.

٩١- "أجمع أصحابنا مع أكثر الأمة على أن كل نبي أفضل من كل ولي ليس بنبي. وزعمت الغلاة من الروافض أن الأئمة أفضل من الأنبياء. وزعمت الخطابية منهم أن أبا الخطاب كان أفضل من جعفر الصادق مع قولهم بنبوة جعفر، وقول بعضهم بإلهيته. وزعمت الكرامية أن في الأولياء من هو أفضل من بعض الأنبياء. ومنهم من أدعى فضل زعيمهم ابن الكرام علي ابن مسعود وكثير من الصحابة، ولم يجسر على تفضيله على الأنبياء خوفا من السيف. وهذا قول لا يستحق صاحبه الكلام". البغدادي: أصول الدين، ص٢٩٨. "في أن الأنبياء أفضل من الأولياء ويدل عليه النقل والعقل. أما النقل: فقوله عليه السلام في أبي بكر رضي الله عنه: والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين أفضل من أبي بكر، فهذا يدل على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل من كل من ليس بنبي، وانه دون من كان نبيا، وهذا يقتضي أن تكون الأنبياء أفضل وأرجح حالا من غيرهم. وأما العقل: فهو أن الولي هو الكامل في ذاته فقط، والنبي هو الذي يكون كاملا ومكملا، ومعلوم أن الثاني أفضل من الأول، فإن ادعى بعض الجهلة أني كملت طائفة من الناقصين، فلينظر في أن أصحابه أكثر عددا وفضيلة أم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإن رأى قومه بالنسبة إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم في العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة إلى البحر، علم حينئذ أنه عدم بالنسبة إليه". الرازي: معالم أصول الدين، ص١٠٠- ١٠١.

إزاحة غيرها من الأمم الخاصة بالأنبياء الآخرين، وبما يعني أن أفضلية النبي محمد في هذا السياق لا يعني إلا أن أمته هي أفضل الأمم(٩٢).

وبالرغم من أن الأمر ذاته يتبدى فيما يتعلق بالتفاضل بين الأنبياء والأولياء، فإن أثر الانفتاح على التصوف يبدو حاضرا في هذا السياق. إذ يبدو أن هذه الضروب من المفاضلة كانت صدى لما انطوت عليه بعض نصوص التصوف من إعلاء شأن الأولياء على الأنبياء، والحق أن تأثير التصوف الإشراقي، بتصوره الهرمي للعالم، يبدو قويا على مبحث التفضيل بأسره.

٩٢- "ولا خلاف في أن "أمة محمد أفضل الأمم". ابن حزم: الفصل، ج٤، ص ٩١.

الفصل الثالث

من التفضيل إلى التكفير ...
التاريخ الأشعري أو خطاب التدهور

أولا: من الإمامة إلى التاريخ

إذا كان لابد للحضارة، أي حضارة، من فكرة تقوم عليها[1]، فإن الوحي، بلا شك، هو الفكرة التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه "لو لم يكن هناك قرآن (أو وحي) لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية"[2]. وإذ يستحيل البتة أن تحتفظ الفكرة -أساس الحضارة- بنفسها

١- أفاض الفلاسفة الألمان -وعلى الأخص هيجل واشبنجلر، رغم تباينهما- في الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ بينما يرى هيجل في هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن اشبنجلر يراه -كالموناد عند ليبنتز- مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث إن كل حضارة تعبير عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى تمام الاختلاف: في جوهره وأسلوبه وممكنات وجوده. أنظر لهيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١ "العقل في التاريخ"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٦١-١٦٢، واشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني (دار مكتبة الحياة) بيروت ١٩٦٤، ٣ أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة. ❖ ولابد من ملاحظة أن هذه الفكرة أو الروح لا تمثل وجودا متعاليا على التاريخ، بحيث تبدو مجرد معطى مطلق، ملقى من الخارج ومفروض مسبقا، بقدر ما تتبلور في التاريخ -وإن في واحدة من لحظات تبلورها على الأقل- ثم تستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لفعالية العملية التاريخية على نحو مباشر، لكنه .. وحتى مع التجاوز عن الأصل الانطولوجي للفكرة، فإنه لا إدراك لها أبدا خارج التاريخ، الأمر الذي يعني أن الفكرة لا تنفصل -إن وجودا أو إدراكا- عن تاريخها أبدا.

٢- حسن حنفي: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧، ص ١٣١. ويبدو -لحسن الحظ- أن ذلك يمثل مبدأ مطلقا، إذ "الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفا لما تعتقد أنه الحقيقي، وهو تعريف يتضمن كل ما ينتمي إلى ماهية الموضوع الذي تُرد طبيعته إلى تعين بسيط أساسي بوصفه مرآة لكل تعين، وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأسُاس العام لشخصية كل شعب من الشعوب". انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١ (سبق ذكره) ص ١٥٨.

كهوية باطنية، وتبقى مع ذلك حية -لأنها تغدو- آنئذ- وجوداً صوريا مجردا لا ينطوي على أي حياة- فإنها تخضع لضروب من التعيُّن تعرض فيها الفكرة كل مظاهر نشاطها الحضاري الخاص. وبدوره يتكشف الوحي عن ضروب من التعيُّن يتخارج فيها من ذاته ليحققها في العالم في شكل إبداعات نظرية وممارسات تاريخية، لا يمكن أن تكون تكراراً، بل استيعابا لماهيته الخاصة وارتفاعا بها إلى آفاق أكثر رحابة يجد فيها الوحي ثراء حياته الحقة.[٣]

ولعل التعين الأول للوحي في إبداعات نظرية (من تفسير وفقه وكلام وحكمة وتصوف.. الخ)، يبقى محض تجريد مالم تتعين هذه الإبداعات في ضروب من الممارسة التاريخية (الاجتماعية والسياسية)، أعني ما لم تتعين في دولة تحققها وتتحقق بها في آن معا. ولعل الدولة، ضمن هذا السياق، تبدو، لا مجرد شكل سياسي لتنظيم المجتمع قد يكون مفروضا عليه من خارجه، بل تجليا لفكرته الحضارية الخاصة[٤]، وبما يجعلها "أساس ومركز العناصر العينية الأخرى في (حياته): أعني أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم"[٥]. وهذه الدولة تستحق، لذلك، أن تكون جوهر التاريخ وروحه وإلى حد يستحيل معه التاريخ دونها. إذ دونها يفتقد التاريخ، لا معناه وغايته فقط، بل والسياق الذي يجعل التدوين (وهو أساس التاريخ كتقنية) ممكنا[٦]. ومن هنا فلعله يمكن القول بأنه بمثل ما كانت الدولة، بما هي كذلك، هي التحقق الواقعي للفكرة الأخلاقية عند هيجل، فإن الإمامة، لا بما هي حقل

٣- يستحيل -تبعا لذلك- أن يحتفظ الوحي بماهيته الخاصة، أو صورته التي تنزّل بها في لحظة ما، ويبقى مع ذلك حيا، بل إن ذلك، بالأحرى، يدخل به دائرة الاضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجردها لا تنطوي على غير الخواء، الذي لا يمكن تبديده إلا عبر الإغناء التاريخي لها بشتى ضروب الخبرة والتطور.

٤- ومن حسن الحظ أن ذلك تحديدا، هو ما ينتهي إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظريها الكبار، وأعني الفارابي وابن خلدون خاصة. إذ الدولة، عندهما، تبدو تجليا للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعهما، ومن هنا تمايزها عن دولة -المدنية اليونانية، بما هي تجل لفكرة حضارية خاصة مغايرة. ولهذا فإنه بالرغم من انفتاح الفارابي، خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن مدينته الفاضلة تحتفظ بتمايزها عن جمهورية أفلاطون، وذلك لتمايز الفكرة الحضارية التي تنطوي عليها في كل منهما. ومن هنا أيضا تمايزها عن الدولة العربية الراهنة، بما هي مجرد شكل سياسي مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتدجينه.

٥- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١ (سبق ذكره)، ص١٥٦. ولكن لا ينبغي أن يُستفاد من ذلك أن الدولة هي خالقة هذه العناصر، وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى "أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها" (المصدر السابق، ص١٥٩). وإذن فإنها تحقق هذه العناصر، بمثل ما تتحقق بها وتتحدد أيضا، وذلك في جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

٦- لا يوجد من هو أكثر من هيجل إلحاحا على القيمة الجوهرية للدولة بالنسبة للتاريخ. ولذلك فإنه رغم أن "التطوير الكامل لفكرة الدولة ينتمي -على قوله- إلى فسفة الحق" (فلسفة التاريخ، ص١٤٤)، إلا أن هيجل حين أدرك "أننا نجد فيها هدف التاريخ في شكل أكثر تحددا" (ص١٤٣)، وذلك باعتبار أنها "الشكل الذي تتحقق فيه الروح"، فإنه قد اضطر

التفكير في السياسة فقط، بل وبوصفها الأساس الذي انطلقت منه كافة ضروب الإبداع والممارسة عند المسلمين[7]، هي التحقق الواقعي للوحي، أو أنها أداة تحققه على الأقل[8]، أو أنها الكيفية التي يحكم عبرها الوحي العالم. وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحي للعالم، عبر الإمامة، وبين مفهوم الحاكمية، المتداول بقوة في الأدبيات السلفية الراهنة. ذلك أن مفهوم الحاكمية (الراهن) إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحي بمجرده، ودون أي فاعلية للبشر فيه (فهما وتأويلا)، الأمر الذي يؤول، لاشك، إلى الإهدار الكامل لقدرته على أن يكون فاعلا في العالم[9]، وذلك من حيث يبدو المعنى

=== إلى استحضارها بقوة إلى ميدان "فلسفة التاريخ" لا بما أفرده لها من الصفحات الطوال فقط (ص١٤٠-١٦٥ من الترجمة العربية)، بل وباعتبارها جزءا من الأساس الميتافيزيقي للعملية التاريخية بأسرها. ثم تكتمل جوهريتها عنده بأن يرى وجودها شرطا للتدوين التاريخي نفسه باعتبار "أن المجتمع الذي يكتسب وجودا مستقرا، ويرتفع بنفسه إلى مستوى الدولة يحتاج إلى قوانين وأوامر رسمية، أعني إلى قواعد شاملة وملزمة بطريقة كلية، بدلا من الأوامر الذاتية للحكام التي تلبي مقتضيات اللحظة الراهنة. وهكذا يأتي هذا المجتمع بسجل للأفعال والأحداث المعقولة ذات النتائج الدائمة. كما يبدي اهتماما بها، مما يدفع نموزين (قوة التذكر -وهي أساس التاريخ كتقنية)، إلى أن تضفي عليها صفة الدوام، تحقيقا للهدف الدائم في تكوين وإنشاء الدولة " -المصدر السابق، ص١٧٢ . ومن هنا جوهرية الدولة للتاريخ في كليته، أعني بما هو (روح باطنة)، وبما هو (تدوين) أيضا.

٧- ولعل كون الإمامة هي الأساس الذي انطلقت منه كافة ضروب الإبداع والممارسة الإسلامية، يأتي من خلال انسراب البنية التي تبلورت في حقل علم انبثق من الانشغال بها (أي الإمامة)، إلى كافة الحقول المعرفية الأخرى التي أبدعتها الثقافة. فقد كان الانشغال بالإمامة هو الجذر الذي انبثق منه التعيين النظري الأول للوحي في (علم الكلام). ولحسن الحظ، فإن هذا العلم كان هو الحقل الذي تبلورت في فضائه الصياغة الأكمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها، الأمر الذي راحت معه كافة الممارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقه وبلاغة وغيرها)، تتوجه -تأكيدا لانتمائها إلى نفس الثقافة- إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

٨- لا يمثل هذا التعّين الواقعي أي انتقاص من قيمة الوحي ومعناه، بل لعله يكشف -بالأحرى- عن ثرائه وغنائه، وذلك من حيث يسمح لفكرته، لا بمجرد اختيار قوتها وتماسكها في التحقق وتطورها تبعا لذلك، بل والكشف عن كافة إمكاناتها الباطنة، الأمر الذي يجعله -أي التعين- جزءا من بناء الفكرة، وليس مجرد أداة لتجليها في الوجود فقط. وهكذا فإنه لا انتقاص أيضا من قيمة هذا التعّين، باعتبار كونه جزءا من الفكرة، لا مجرد أداة فقيرة لها.

٩- ولعلها مفارقة الحاكمية، أن تنتهي هكذا، إلى إهدار فاعلية الوحي من حيث تبتغي تكريس هيمنته الشاملة، وهو الإهدار الذي يأتيها من نفي الإنسان وتغييبه. إذ الإنسان يبدو جزءا من الوحي، لا بما هو قصد له فقط، بل -والأهم- من حيث كونه الأداة لحياته الحقة في التاريخ. ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام علي، عندما أثيرت مسألة "الحاكمية" للمرة الأولى في تاريخ المسلمين، أثناء حرب صفين، بعد أن رفع الأمويين القرآن على أسنة الرماح، ودعوا إلى "تحكيم كتاب الله"، واندفع بعض أنصار الإمام -وقد خدعتهم الحيلة- يرددون نفس الدعوى. فما كان إلا أن راح الإمام ينبه أصحابه إلى أن القرآن إنما "هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما ينطق به الرجال" يعني -بالطبع- أنه ما من حضور للقرآن في العالم إلا بنطق الإنسان عنه.

في الوحي، ضمن هذا السياق، هو معطى مطلق غير مشروط بأي فاعلية إنسانية أو تاريخية، بينما العالم -في جوهره- هو تكوين تاريخي لا يقبل الانحصار ضمن حدود أي معطى مطلق. وأما الحضور الفاعل للوحي في العالم، عبر الإمامة، فإنه يستحيل إلا مع الحضور الخلاق للبشر فهما وتأويلا. إذ التأويل -كفعالية خلاقة- يفترض كون المعنى في الوحي هو تكوين تاريخي، لا معطى مطلق، الأمر الذي يسمح له بالحضور الفاعل في عالم هو بدوره تكوين تاريخي، وبالطبع فإنها الإمامة حين تتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جدباء، أو حتى "تنظيرا فقيرا لها، تمثله بجلاء نصوص الآداب السلطانية المتأخرة، لتصبح نشاطا فاعلا للذات بإزاء الوحي فهما وتأويلا وتحقيقا له في هياكل سياسية واجتماعية وإذن فإنها الإمامة حين تصبح قرينة التأويل وصنوه، وهو الاقتران الذي لمحه الصحابي الجليل (عمار بن ياسر)، من خلف غبار المعارك في "صفين"، حين رأى في الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قناع للصراع على التأويل[١٠]، ثم أكد الاقتران نفسه، ابن قتيبة -وهو بصدد "تأويل مختلف الحديث"، حين ربط بين "اختلاف الناس على التأويل، (وبين) تنازع سلطانين كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه"[١١]. وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد سياسة فقط[١٢]،

١٠- فإذ اتجه (بن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلا: "نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله" نقلا عن: كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط٢، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤١٢، فإنه كان يكشف ، بذلك، عن إن الإمامة، كأصل للنزاع في صفين، هي المظهر، وأن التأويل هو الجوهر، ولكن من دون "أن يعني ذلك لاجوهرية المظهر، لأنه لا يتحدد بالمضمون أو الجوهر فقط، بل يحدده أيضا. فالأشعرية، مثلا، كجوهر تأويلي لسلطة ما، لم تكن تحدد السلطة (كمظهر لها) فقط، بل وتتحدد بها كذلك. ومن هنا وحدتهما: الإمامة والتأويل.

١١- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، طبعة مصر، ١٣٢٦، ص ١٩٣. والحق أن هذا الوجه التأويلي للإمامة يتضاءل - وإلى حد الغياب أحيانا- في النصوص السنية، ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذي اختزلوا الإمامة في مجرد التأويل، بل وبما حدث من الانقطاع الذي تكرس مع ولاية معاوية بين "الأمراء والعلماء"، حيث كان الأمراء -حسب ابن العربي- قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقا، والأمراء فريقا آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقا والأمراء آخر"نقلا عن: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ٢٣٤. ولعل دلالة هذا الانفصال بين العلماء والأمراء، تتمثل، لا في الانفصال المطلق بين الإمامة والتأويل، بل في الإشارة فقط إلى إمكان عدم توحدهما في شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذري الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي ودولته مع معاوية. (انظر المصدر السابق، ص٢٣٥). ولعل ذلك ما يؤكده إصرار الشيعة، في المقابل، على توحيد الإمامة والتأويل في شخص واحدكجزء من تأسيهم بالطبع، بنموذج (دولة التنزيل) حيث يتوحد في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم الإمارة والعلم معا. ومن هنا ضرورة أن يتوحد في "دولة التأويل" -بما هي امتداد لدولة التنزيل عند الشيعة- الإمامة والتأويل في شخص واحد، بينما لا يشترط ذلك عند أهل السنة، وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

١٢- ومن المفارقات أن ثمة نص لابن قتيبة، نفسه، يختزل الإمامة في مجرد كونها سياسة فقط، وأعني به نص "الإمامة والسياسة".

وذلك من حيث تبدو السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلي ينتظمها، الأمر الذي يعني أن تجد الدولة، هكذا، ما يؤسسها ثقافيا في مبدأ باطني خاص (هو الوحي وتأويله)، ومن هنا قوتها وتمكُّنها. ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة -ضمن هذا السياق- لا تتأسس على مجرد خضوعها للوحي، وذلك من حيث أن الوحي، عندئذ، يمثل مبدأ قسريا يفرض نفسه على الدولة من الخارج؛ وأعني أنه يصبح مبدأ خارجيا فقط. وإذ المبدأ الخارجي لا يمكن أن يكون أساس أي وحدة أو تماسك باطنيان، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان، هكذا، خارجيان أيضا، الأمر الذي يكرس -تبعا لذلك- ضعف الدولة وهشاشتها، لا قوتها وتماسكها.[13] وأما أن يكون الوحي مبدأ باطنيا للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعني أن تكون وحدتها وتماسكها باطنيان أيضا، ومن هنا قوة الدولة، أعني من كونها تمثل تجسيدا لمبدأ باطني خاص (وهو الوحي في حالة الدولة الإسلامية التقليدية التي كان لابد أن يتوقف انهيارها وتفككها -تبعا لذلك- على تحول الوحي، بتأثير العجز عن تطويره، إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة). ومن هنا اختلاف هذه الدولة -في طور قوتها- عن الدولة العربية الراهنة التي لا تجد مبدأ ذاتيا خاصا يؤسسها، فتضطر -لذلك- إلى استعارة مبدأ خارجي (وهو المبدأ العلماني)[14] تقوم عليه، وعلى فرض إمكان ذلك، فإن هذه الاستعارة تكرس ضعفها وهشاشتها، ولا جوهرية وجودها.[15]

والحق أن كون الإمامة قرينة التأويل لا يعني أن كل تأويل لابد أن يرتبط بسلطة، وأن كان يعني -في المقابل- إن كل سلطة لابد أن ترتبط بتأويل ما، إذ التأويل في الإمامة يتجاوز ما فيها من سلطة، بل لعله يحتويه ويستغرقه بلغة المناطقة، لأنها (أي السلطة فيها) هي مجرد التكثيف الأعلى لجملة الممارسات التأويلية للوحي، والتي لا تنتمي إلى حقل السياسة على نحو مباشر. وهذا الانبثاق للسياسة من خارجها هو ما يبرر جوهرية التأويل لكل سياسة، حتى أنها تصبح مجرد وجه له. وهكذا يمكن القول أن الإمامة هي تأويل في العمق[16]، وأن السياسة او السلطة هي قناعة الظاهر. وتبعا

١٣- ولعل ذلك هو مأزق الدولة التي يسعى السلفيون في مصر وغيرها، إلى تكريسها عبر الفرض القسري لمبدأ الوحي على الدولة من الخارج، إذ لن يؤول ذلك إلا إلى دولة هشة غير متماسكة. إذ الأمر يقتضي تحويل الوحي من مبدأ خارجي يُفرض قسرا إلى مبدأ باطني، الأمر الذي يتعذر إلا عبر فعالية تأويلية خلاقة تغيب عن الوعي السلفي الراهن.

١٤- ولا يتجه القصد، البتة، إلى التقليل من قيمة هذا المبدأ وجدواه، بل الأمر يقف عند مجرد الكشف عن حدوده، حال استعارته ليمثل مبدأ لدولة لا تنتمي إليه ثقافيا، وبالتالي فإنه يمثل مبدأ خارجيا يُفرض قسرا عليها.

١٥- وهنا فقط تكمن المأساة الحقة للدولة العربية الراهنة، تلك التي راحت تدفع البعض -وقد أدرك عجز دولته شاملا- إلى السعي إلى استعارة المبدأ القديم الذين أسس لدولة السلف. ولكن، من سوء الحظ أن هذا المبدأ لا يمكن، بالكيفية التي يُستعار بها، أن يمثل أي تجاوز لمأزق الدولة الراهنة.

١٦- وهنا يتسع مفهوم الإمامة لينطوي على كل ما تم إبداعه من تأويلات معرفية للوحي، وذلك بصرف النظر عن كون بعض هذه التأويلات قد يدعم سلطة يسعى بعضها الآخر إلى تقويضها بالذات. ذلك أنها جميعا تمثل -رغم تعارضها- ضروبا من الاجتهاد تستهدف، عبر السياسة، تنظيما ما للمجتمع.

لذلك فإنها تمثل تخارج الوحي من "ذاته في التاريخ، أعني أنها تمثل صيرورته في الخروج من ذاته، عبر التأويل، إلى أن يفض سائر ممكناته الكامنة في أشكال وجود جديدة لا تنطوي عليها، بما هي كذلك، ماهيته الخاصة. ولكن ذلك لا يعني أن ماهيته لا تنطوي عليها أبدا ، لأن ذلك يكون تحقيقا لأشكال وجود غريبة عن ذاته. وإذ يستحيل ألبتة أن يتحقق في محيط الذات مالا ينتمي إليها أبدا، فإن ماهية الوحي لابد أن تنطوي على كل أشكال الوجود التي تنبثق، على مدى التاريخ، في محيط ذاته، لكن لا بما هي كذلك، بل بما هي مجرد ممكنات قابلة للتحقق. إذ الوحي ينطوي في جوفه على ضروب من الممكنات، لعلها لا تقبل التحقق فقط، بل تقصد إليه. ولعل التاريخ، فقط، هو ما يحقق هذه الممكنات، أو بالأحرى بعضها، وأعني أن تحقق أحد هذه الممكنات في الوجود دون غيره، لا يرجع إلى ذاته، بل إلى شروط تتجاوزه إلى السياقات التاريخية الشاملة، التي تحقق من بين كل ما تنطوي عليه الذات من ممكنات، واحدا منها فقط. ولعل ذلك يعني أن تحقق أحد ممكنات الوحي لا يعني تميزه أو جدارته دون غيره(١٧)، بقدر ما يعني أن التداعيات التاريخية قد فرضت تحققه دون غيره، ولكن التاريخ لا يكتفي بأن يحقق أحد ممكنات الذات أو الوحي فقط، بل انه يستنفد ممكنات وجود ذلك الذي يحققه أيضا، الأمر الذي يجعل التحول عنه إلى غيره لازما. وأعني أن التاريخ باستنفاده للممكنات الشيء الذي يحققه في الوجود يفرض التطور في اتجاه ما يتجاوزه. وهكذا يكون التاريخ جزءا من بنية الوحي، وذلك من حيث يسمح له -عبر تحقيق ممكنات ذاته واستنفادها في الوجود في آن معا -بفض شفرة ذاته، والوعي بما تنطوي عليه حقا.

وهنا لابد من ملاحظة أنه إذا كان خروج الوحي من ذاته إلى التاريخ، لا يمثل أي اغتراب عنها -بل إن فيه ثراءها-، فإنه أيضا يقضي على غربة الأشياء في العالم، إذ الشيء في العالم يبقى، في طبيعته الخاصة، مجرد شيء بين غيره، غريبا بلا هوية أو انتماء. ولكنه سرعان ما يتحول عن طبيعته الخاصة، حين يتشكل تبعا لمبدأ روحي ما، فينتسب إليه، ويكتسب منه هويته التي تجعله فرعونيا أو إغريقيا أو صينيا أو إسلاميا. وهكذا يصبح الشيء، بمقتضى هذا الانتساب الروحي، لا شيئا مجردا، بل كيانا له معناه.(١٨) والملاحظ أن الشيء، بمقتضى هذا الانتساب، لا يحدث له إلا أن يصبح موجودا

١٧- وهكذا فإن هيمنة مذهب أو تيار -كالأشعرية مثلا- في محيط الثقافة الإسلامية، لا ترجع -على العكس مما يجري الايهام به- إلى أي جدارة أو تميز خاص، بل ترجع إلى التاريخ الذي يحقق وحده هيمنة بعض ممكنات الذات، ويفرض تهميش غيرها، ولكنه إذ يستنفد هذا الذي يحقق هيمنته، وبحيث يجعل التحول عنه لازما، فإن دوام هيمنة لمذهب ما، رغم استنفاد ممكناته، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لا تاريخي في جوهره. وهذا هو أساس حضور الأشعرية للآن.

١٨- فإن حجرا ما أو قطعة معدن، هي مجرد شيء بلا هوية، ولكنها حين تتشكل طبقا لمبدأ روحي ما، لا تصبح حجرا أو قطعة معدن، بل تشكيلا يجسد روح حضارة (أو فكرة) ما.

تاريخيا، بعد أن كان وجودا في الزمان لا تاريخ له. وهكذا فإن جوهر ما يطرأ على الشيء من تحول، يأتيه من مجرد اكتسابه تاريخية لا ينطوي عليها في وجوده الخاص. وإذ الدلالة القصوى لهذا التحول تعني أن الشئ قد أصبح يخص الإنسان بعد أن كان معزولاً عنه، فإن هذا يعني أن التاريخ هو القوة الجبارة التي تقضي على غربة الوحي عن ذاته من جهة، وعلى غربة الأشياء في العالم من جهة أخرى، وذلك بجعلها وجودا يخص الإنسان، ولأجله.

ولقد بدا أن التجربة التاريخية تدعم هذا التحليل للإمامة؛ وأعني أنها (الإمامة) كانت، على صعيد التاريخ، نقطة البدء لانبثاق كل تحققات الوحي وتخارجاته من ذاته. إذ الوحي، بعد اكتمال تنزيله، صار مجرد وحدة مغلقة لم تعد تتسع لمثل ما اتسعت له، أثناء التنزيل، من ضروب التنوع والاختلاف[١٩]. ولعل هذه (الوحدة) هيالتي دفعت مؤرخي الفرق إلى الالحاح على "أن المسلمين وقت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته كانوا على طريقة واحدة ولم يكن بينهم خلاف ظاهر"[٢٠]. ولكن النص، لا يتحدث إلا عن غياب الخلاف الظاهر فقط، إذ الحق أن الواقع قد انطوى على العديد من صور الصراع و التناقض الباطن[٢١]، التي سرعان ما انفجرت، وتناثرت شظاياها في جسد الأمة، عندما تهيأت الظروف الملائمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. فالأمة، التي أدرك النبي التنازع يدب في أوصالها مبكرا، أثناء مرض موته[٢٢]، لم تكن كيانا متجانسا على نحو مثالي، بل كيانا حيا..

١٩- حقا كان استيعاب الوحي (النص)، أثناء التنزيل، لمتغيرات الواقع خارجه هو ما يؤكد ثراءه ويهبه التنوع. ولكن اكتماله يحيله إلى وحدة فقيرة، لا مجال فيها -من حيث أُغلقت بالاكتمال- لكل ما يستجد من ضروب الاختلاف والتنوع، ولذلك فإنه (الوحي) يكون في حاجة إلى أن يتجاوز -بعد اكتمال التنزيل- هذه الوحدة الفقيرة، الأمر الذي يستحيل إلا بالتأويل الذي يسعى إلى إثراء نص الوحي، بقراءته ابتداءً من جملة المتغيرات والاختلافات خارجه، وهكذا يستعيد الوحي بالتأويل غناه الذي اضاعه اكتمال التنزيل.

٢٠- الاسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة السيد عزت الحسيني (مطبعة الأنوار) القاهرة، ١٩٤٠، ص١٢، وانظر أيضا: البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الآفاق الجديد)، بيروت، ١٩٧٣، طبعة أولى، ص ١٢. ومع ذلك فإن بعض مصنفات الفرق تشير إلى بعض وجوه الخلاف والتنازع إبان حياة النبي نفسه، ولكنها "تتجاوز عنها سريعا لأنها" ليست من الخلافات المؤثرة في الدين". انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع) القاهرة، ١٩٦٨، ج١، ص ٢١.

٢١- لا يرى مؤرخو الفرق لهذا الضرب من الخلاف الباطن أصلا اجتماعيا في الواقع القائم آنذاك، بل يردونه إلى مجرد علة نفسية تتجلى في نفاق البعض ممن كان قد أظهر الوفاق. انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٢، والشهرستاني: الملل والنحل، ص١٩، والاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ١٢.

٢٢- يروي الشهرستاني أنه "لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه، قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي" فقال عمر رضي الله عنه: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله"، وكثر اللغط، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع". ولقد كان ذلك أول تنازع -وهو بصدد الإمامة فيما سيظهر- وقع في مرضه عليه السلام. انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٢١.

ومؤلفا -ككل حياة- من قوى عدة تتنازعها المصالح والولاءات القديمة التي لم تجف جذورها بعد، ذلك أن "جذور الواقع الجديد لم تكن قد ترسخت إلى حد يحول دون استمرارية بعض بصمات الأوضاع القديمة"[٢٣]، ومن هنا ما يراه البعض نوعا من "القلق في بنيات الدولة"[٢٤] القائمة آنذاك، وهو القلق الذي كان لابد أن يتجاوز "بنية الدولة" إلى "بنية الفكر"، وذلك من حيث أن خلافات الواقع كان لابد أن تستحيل إلى خلافات في النظر راحت تعيد إلى الوحي ثراءه وغناه من خلال ما تنطوي عليه من تنوع في التأويل وتباين في الفهم؛ وأعني أن الوحي قد راح -عبر هذه الاختلافات- يتجاوز كونه مجرد وحدة فقيرة، ليصبح وحدة يثريها التنوع ويغنيها الاختلاف.

وبالرغم من هذا الطابع الإيجابي للاختلاف، بالنسبة لفكرة الوحي، فإن النظرة إليه لم تتجاوز أبدا كونه "مصدر اضطراب في الأمة"[٢٥]، وذلك من حيث آل -على صعيد الممارسة- إلى "أن بناء الجماعة قد انصدع، وانفصمت عرى الوحدة بينهم"[٢٦]، وعلى صعيد النظر، فإن أخطر ما آل إليه الاختلاف حقا كان هو "التفرق على الأصول النظرية"[٢٧]، وبما يعنيه ذلك من تفتيت للوحي، وإهدار لشموله وكليته. والحق أن الاختلاف لا يهدر شيئا إلا مجرد أحادية فهم الوحي، ومن دون أن يمس كليته الحقة.. هذه الكلية الحية التي لا تستبعد أي حضور للاختلاف داخلها، بل لعلها لابد أن تنطوي في جوفها على كل ضروب الاختلاف والجزئية[٢٨]، وذلك لتكتسب حياتها الحقة بالفعل، وإلا فإنها ستكون مجرد كلية ميتة صماء، حيث الحياة الحقة للكلي تأتي فقط من انطوائه على كل ضروب الاختلاف والجزئية، وتعاليه عليها. والحق أن هذه الكلية الحية لا يمكن أن تكون كذلك، إلا بانطوائها

٢٣- محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، (دار الثقافة الجديدة)، ج١، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٤.

٢٤- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٠، ص١٣٠.

٢٥- الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية) الطبعة الأولى ١٩٥٠، القاهرة، ج١، ص ٣٨ .

٢٦- محمد عبده: رسالة التوحيد، (دار الشعب)، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٢، ولعل إلحاح أهل السنة على أرداف تسميتهم بلفظ "الجماعة" يكشف عن كراهة لاحد لها للاختلاف الذي يكرس التفرق في مواجهة وحدة الجماعة.

٢٧- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥ -الإيمان والعمل- الإمامة، (مكتب مدبولي)، القاهرة ١٩٨٨، ٥٥١.

٢٨- إن التاريخ الشامل للوحي يكرس هذا المفهوم عن الكلية الحية التي تستوعب في داخلها كل ضروب الاختلاف والجزئية، ذلك أنه إذا كان الوحي بناء شاملا يتحقق في لحظات جزئية مختلفة، ثم يكتمل بناءه في اللحظة الأخيرة التي يمثلها الإسلام، فإن كلية هذه اللحظة، مثلا، تأتي من انطوائها على كل ما يسبقها من لحظات جزئية متباينة وتجاوزها لها، وليس من مجرد احتفاظها بجملة من السمات العامة المشتركة بينها جميعا، إذ الكلية هنا لن تكون إلا محض تجريد، الأمر الذي يتناقض مع المضمون العيني للوحي.

على ضروب من الاختلاف لابد أن تكون حية بدورها، أعني لابد أن يكون مصدرها الواقع، وليس مجرد الوحي، وإلا فإنها ستكون صورية محضة. ومن هنا دلالة تلك الضروب التاريخية التي اغتنى بها الوحي، وانبثقت منها -وحسب مؤرخي الفرق أنفسهم- كل النتاجات النظرية اللاحقة.

ولقد كانت الإمامة هي الإطار الواسع الذي انطوى في جوفه على كل ضروب الاختلاف التاريخي، التي كانت أداة الوحي في إغناء ذاته وتحقيق ممكناته، وأعنى أنها، وبجملة الاختلافات التي دارت حولها، إن على نحو مباشر أو غير مباشر، كانت الشرط المؤسس لكل النتاجات النظرية[٢٩] التي انبثقت في حقل الثقافة العربية التراثية[*]. فإذ مضى "عصر السعادة (يعني عصر النبوة بالطبع) خالصا من شوائب الشُبه والأهواء، سليما من غوائل الأغاليط واختلاف الآراء"[٣٠]، فإنه سرعان ما "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشتتين"[٣١]. ومن الملاحظ أن هذا الاختلاف قد انبثق من

٢٩- ومن هنا ما لاحظه الجابري من أنه "إذا كان ارتباط نشأة الفلسفة وتقدمها بالعلم، سواء في التجربة اليونانية أو التجربة الأوروبية الحديثة، هو ارتباط معلول بعلة، فإنه في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة (أو الإمامة) مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة.. ذلك أن اللحظات الحاسمة في (نشأة) وتطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة". انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (دار الطليعة للطباعة والنشر)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص٣٢٦، ٣٣٨، ٣٤٦.

(*) ومن العجيب حقا أن الشرط المؤسس لكل النتاجات النظرية التي انبثقت في فضاء الثقافة العربية الحديثة، ثقافة النهضة، كان سياسيا أيضا. فبدأ وكأن الثقافة لا تعرف -على مدى تاريخها- إلا السياسة كفضاء تتبلور فيه ومنه كل نتاجاتها النظرية.

٣٠- حسين بن محمد الجسر الطرابلسي: الحصون الحميدية، (مكتبة الحلبي وأولاده بمصر)، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٣. وعلى عكس كل مصنفي الفرق القدماء، فإن الجسر لا يرى في الإمامة جذرا لعصر الاختلاف، الذي تلي عصر السعادة، بل يراه في ما "أمر به أحد الخلفاء العباسيين من ترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين، (حيث) انتشرت تلك التراجم بين الأمة الإسلامية". "المصدر السابق"، ص٣- ٤. والحق أن تحويل الجسر لأصل الخلاف عند السلف من الإمامة إلى الترجمة يرتبط بموقفه الخاص من عصره. فإذ أظهر دعما للإمامة وتصالحا معها، أعني إمامة عصره بالطبع، فإنه قد اضطر إلى عدم اعتبار الإمامة، عموما، أصلا للاختلاف -حتى عند السلف-. وأما رفضه لما حدث -في عصره- من "انتشار الفلسفة الحديثة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، (وذلك لما) نشأ عنها من شبه لم تكن معهودة في غابر الأعوام"، المصدر السابق ص٤، فإنه راح يدفعه إلى اعتباره أصل كل اختلاف وأساس كل شبهة، لا في عصره فقط، بل وفيما سلف أيضا. وهكذا كان الجسر يحدد ملامح صورة الماضي حسب مقتضيات لحظته الخاصة. ومن هنا يأتي الاتفاق الجوهري بين الجسر وغيره من مصنفي الفرق، فهو -بتصوره للانفتاح على ثقافة الآخر أصلا للاختلاف والشبهة في عصره وفيما سلف، يؤكد ما قرره الشهرستاني -كقاعدة- من "أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان" انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ١٩.

٣١- الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية)، ١٩٥٠، ج١، ص ٣٤.

الإمامة على نحو جوهري. إذ الحق أن تحليلا لهذه "الأشياء الكثيرة التي اختلف فيها الناس" يكشف - وحسب الأشعري نفسه-[٣٢] أن الإمامة وحدها كانت، وفي العمق، أساس كل اختلاف. حقا يتوسع البعض من مصنفي الفرق، وأعني الشهرستاني والبغدادي خاصة، في رصد ضروب من أسباب الاختلاف بين المسلمين غيرها، ولكن تحليلا لكل ضروب الاختلاف غير الإمامة، يكشف عن كونها جميعا "ليست من الخلافات المؤثرة في أمر الدين"، أو أنها -وبتعبير معاصر "من المسائل العملية الخالصة"[٣٣]، أعني غير المنتجة نظريا على أي نحو. ذلك أنها كانت من ضروب "الاختلاف في فروع الدين، مثل مسائل الفرائض، فلم يقع خلاف يوجب التفسيق والتبري. هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبى بكر وعمر، وصدر من زمان عثمان(*)، ثم اختُلف في أمر عثمان وخرج عليه قوم منهم، فكان من أمره ما كان"[٣٤]. وأما ما كان من أمره، فإنه يتمثل في ظهور ضروب "الخلافات المؤثرة في أمر الدين"، أعني تلك المنتجة نظريا، والتي عُدت لذلك من "المسائل العملية ذات الطابع النظري"[٣٥]. والملاحظ أنها جميعا قد انبثقت من الإمامة وحولها، إن على نحو صريح أو ضمني. فإن تجاوز المرء عن الخلافات "في شأن علي وأصحاب الجمل، وفي شأن معاوية وأهل صفين وحُكم الحكمين"، وهي الضروب من الخلاف التي انبثق عنها نظريا "خلاف الخوارج، وخلاف السبأية وسائر أصناف الروافض" -حسب الاسفرائيني-، والتي يبدو اتصالها بالإمامة أظهر من أن يُشار إليه، فإن ما يمكن النظر إليه بوصفه من "الخلافات النظرية ذات الطابع العملي"[٣٦]، كخلاف القدرية، أو الخلاف حول مرتكب الكبيرة، قد اتصل بدوره بالإمامة اتصالا وثيقا. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي راح معه البعض يلمح ضربا من الاقتران بين الاختلاف في الإمامة، والاختلاف في الأصول[٣٧]. فقد نشأ القول - بالقدر كضرب من الاحتجاج- ولكن على مستوى النظر، على الجبر الذي كان يرادف، عند الأمويين تحديدا، اغتصاب سلطة الإمامة، ومن هنا وصف "القاضي عبد الجبار" الذائع للجبر بأنه عقيدة

٣٢- إذ الأشعري نفسه لم يذكر، من بين الأشياء الكثيرة التي أشار إلى اختلاف الناس فيها، إلا الإمامة فقط، وسكت تماما عن ذكر أي ضروب أخرى للاختلاف، وإلى حد لم تعد فيه الإمامة مجرد "الاختلاف الأول" بين المسلمين حسبما يذكر، بل لعلها كانت "الاختلاف الأوحد" حسبما يظهر.

٣٣- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥، الإيمان والعمل -الإمامة (سبق ذكره)، ص٥٥٠، حاشية ٢١٦. * حدده البغدادي بست سنين من خلافته. أنظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، (سبق ذكره)، ص ١٤.

٣٤- الاسفرائيني: التبصير في الدين، (سبق ذكره) ص ١٣.

٣٥- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥، الإيمان والعمل -الإمامة (سبق ذكره) ص٥٥٠، حاشية ٢١٦.

٣٦- المصدر السابق، نفس الموضع.

٣٧- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره) ص ٢٦.

أموية.[٣٨]، وأما الخلاف حول مرتكب الكبيرة فإنه كان يمثل، وعلى مستوى النظر أيضا، استعادة تكاد أن تكون كاملة للخلاف على الإمامة بين علي وخصومه وسعيا إلى تقييمه. وإذ تبلورت جملة الرؤى والأطر المفاهيمية، التي تشكلت تبعا لها المسائل النظرية الخالصة، كالخلاف في الصفات والسمعيات، ابتداءا من التفكير في هذه الأمور النظرية ذات الطابع العملي المتصلة بالإمامة، فإنه يبدو وكأن المسائل النظرية الخالصة -كالصفات وغيرها- تتصل بالإمامة أيضا، وإن على نحو ضمني غير مباشر. ولعل ذلك يعني أن الإمامة، وبكل ما انبثق عنها من ضروب الخلاف، كانت الجذر المؤسس لكل ضروب التنظير اللاحق، حتى أكثرها تجريدا.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرد التأسيس لضروب التنظير الخاصة بعلم الكلام، إلى التأسيس لكافة ضروب الإبداع النظري والمعرفي التي تضافرت ليتكون منها خطاب الثقافة العربية التراثية بأسرها. إذ النظام المعرفي (وأعني به جملة الأدوات والطرائق المنتجة للمعرفة) الذي تبلور خلال ممارسة التفكير في كل مسائل الخلاف المتصلة بالإمامة، قد انسرب إلى كافة الحقول المعرفية التي انطوى عليها خطاب تلك الثقافة، فبدا علم الكلام هكذا، منطويا في جوفه على البنية العميقة لخطاب الثقافة التراثية بأسره، وذلك في صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلي، وأعني أنه كان حقل تشكّل بنية الثقافة بأسرها[٣٩]. فهذه الثقافة تكاد أن تكون قد تشكلت بأسرها في فضاء ديني، ولذلك فإن للمرء

٣٨- ولقد كان ذلك ما أكده ابن قتيبة، الذي راح يرصد تاريخيا السياقات التي انبثق فيها القول بالجبر، وبعضها كان لهازلا حقا، فإذ لاح لمعاوية -مثلا- إن حججا من قبيل "أن يزيد أعظمنا حلما وعلما وأوسعنا كنفا، وخيرنا سلفا، وقد أحكمته التجارب، وقصدت به سبل المذاهب "ليست مما يجدي فعلا، فإنه في حوار مع السيدة عائشة لم يجد ما يبرر به البيعة لابنه إلا "أن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم". انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، (سبق ذكره) ج١، ص١٤٧، ١٥٨ وهكذا انبثق القول بالجبر مصاحبا للتحول من الخلافة الراشدة -التي عرفت نوعا من الشورى النسبية- إلى الملك العضوض الذي ما كان ليعرف إلا الجبر (في العقيدة)، تكريسا لجوهره المستبد (في السياسة)، وإذا كان الجبر الأموي قد اختلط، عند معاوية بالذات، بما يموه بنقيضه، أعني بنوع من حرية التعبير، فإن معاوية نفسه قد قالها صريحة: "إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا". نقلا عن الجابري: العقل السياسي العربي، (سبق ذكره)، ص ٢٣٧.

٣٩- وهنا قد يجد المرء نفسه مختلفا مع "الجابري" الذي يقرر أن كون الفقه "كان أعدل الأشياء قسمة بين الناس، في المجتمع العربي الإسلامي، كان لابد أن يترك أثره قويا، ليس فقط على السلوك العملي، بل (والأهم) على السلوك العقلي أيضا، أي في طريقة التفكير والإنتاج الفكري"، ومن هنا كونه (أي الفقه) "كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته"، وبما يفهم منه -بالطبع- كونه الحقل الرئيسي الذي تشكلت فيه بنية هذا العقل. انظر: الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره) ص٩٦- ٩٧. ولكن الجابري سرعان ما يتجاوز عن ذلك، ليقرر بنفسه أن علم أصول الدين هو الحقل الذي يؤسس معرفيا لعلم أصول الفقه ذاته، حتى وإن أنجز هذا الأخير اكتماله المنهجي قبله. فهو يؤكد أن "القواعد المنهجية التي قررها الشافعي (في أصول الفقه) كانت توجه من الداخل القواعد العقيدية التي قررها الأشعري

أن يتوقع التشكّل الأرقى لبنيتها في نصها الذي يقارب أكثر من غيره تخوم هذا الديني. ومن حسن الحظ أن علم أصول الدين (وهذه إحدى تسميات علم الكلام) يكاد يتميز بالفعل بأنه الحقل المعرفي (أو النص) الذي تشكلت فيه بنية الثقافة التراثية، ليس فقط لمقاربته القصوى لتخوم "الديني" التي تظهر من مجرد تسميته، بل -والأهم- لأنه يكاد وحده أن يكون "الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين. والذي لابد أن يكون -نتيجة لطابعه التنظيري- الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل والتعبير الأجلي عن بنية الثقافة بأسرها، ولعل في ذلك تفسيرا لكون كافة الممارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى من تاريخ ونحو وبلاغة وتفسير وفقه وغيرها، كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تعالج من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لا ينبغي أن يدهش المرء حين يقرأ في نص نحوي أو بلاغي أو فقهي عبارات تكاد تكون، وبقاموس مفرداتها، ترجيعا حرفيا لمثيلاتها في علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار في تعبيرها الأجلي.[٤٠]. ومن هنا كون الإمامة -كإطار لتبلور البنية في علم أصول الدين- هي الإطار الأشمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها، أعني أنها كانت السياق التاريخي، لا لعلم أصول الدين فقط، بل لكافة التجليات المعرفية اللاحقة على تنوعها واختلافها.

وبالرغم من أن الإمامة، هكذا، تعد نقطة البدء لكل تاريخ لاحق، وتاريخ علم أصول الدين بالذات، إلا أنها قد عانت بشدة من كل ضروب التهميش والغياب، وعلى الأخص -وتلك مفارقة- في الحقل

= (في أصول الدين)، تماما مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجهت -ومن الداخل كذلك- القواعد المنهجية التي قررها الشافعي" انظر: المصدر السابق، ١١٦. يعني أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قد وجهت قواعد الأشعري العقدية انطلاقا من الأسبقية التاريخية للأول على الثاني، فإن قواعد الأشعري العقدية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقا من الأسبقية المعرفية المنطقية لعلم أصول الدين على علم أصول الفقه. وليس من شك في أن المعرفي لا التاريخي هو ما يعول عليه في سياق تحليل بنيوي للعقل العربي.

٤٠- ومن هنا فإن علم أصول الدين، وبالبنية التي تنتظمه، قد راح يمارس توجيها معرفيا لأي نتاج نظري خارجه، الأمر الذي جعل الانتماء العقائدي، عند القدماء، يمثل أساسا نقديا لتقييم هذه النتاجات وهكذا فإنه إذا كانت جماعة من المتأخرين من أهل الأدب قد تدنسوا -حسب الاسفرائيني- بشيء من بدع الروافض والقدرية، فإن "من كان متدنسا بشيء من ذلك لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى" انظر: الاسفرائيني: التبصير في الدين، (سبق ذكره)، ص ١١٧. ولعل في ذلك ما يفسر لجوء العديد من الباحثين المعاصرين إلى التماس البنية الموجهة للخطابات النقدية في أقصى درجات تماسكها وشمولها في الحقل المعرفي الخاص بعلم أصول الدين، وذلك حين بدا أنه يستحيل تماما، دون ذلك، انجاز وعي معرفي منضبط بتلك الخطابات، وهو الأمر الذي يكشف بجلاء عن المركزية البنيوية لعلم أصول الدين داخل البناء الثقافي التراثي بأسره.

المعرفي الذي انبثق منها على نحو مباشر، أعني حقل أصول الدين(٤١). إذ "النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضا من فن المعقولات، بل من الفقهيات"(٤٢). هكذا استقر الأمر في العلم، ولهذا فإن كثيرين ممن تناولوها -من الأصوليين- بالنظر قد اضطروا للاعتذار بأنها "عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها تأسيا بمن كان قبلنا"(٤٣). ذلك أنه "لما جرت العادة بذكرها (أي الإمامة) في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نرَ من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، في هذا الكتاب، موافقة للمألوف منْ الصفات، وجريا على مقتضى العادات"(٤٤). وهكذا لا تجد الإمامة ما يربطها بالعلم إلا فيما جرت به العادة، وهو رباط خارجي محض، الأمر الذي تبدو معه الإمامة مجرد زائدة على العلم. ومن هنا، ليس فقط إمكان، بل وجوب استبعادها.. حيث "المُعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض"(٤٥). وإذن فإنه الاعتذار، هنا، لا عن الوضع الهامشي للإمامة في نسق العلم، بل عن مجرد وضعها في النسق أصلا. ولعل هذه الاعتذارات الأصولية لتؤكد على كون الإمامة واستبعادها، كان فعلا واعيا مقصودا. والحق أنه كان كذلك بالفعل، ولكنه لم يكن "مقصودا من أجل (مجرد) إبعاد الناس عن السياسة وجعلها حكرا على الحاكم وجعل التوحيد فارغا من أي مضمون، فلا تحرك العقائد الناس، ولا يكون لها أثر في حياة الجماهير"(٤٦). حقا يبدو الإلحاح على

٤١- وذلك ما استوقف باحثا كبيرا تنبه، بدوره إلى مفارقة "إنه بينما كانت مشكلة الخلافة (الإمامة) هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي، فإنها كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها، مع العلم أن النقاش في هذه القضية قد بدأ في وقت مبكر وأنه كان المنطلق الذي قام عليه علم الكلام، أكثر أنواع العلوم الإسلامية ايغالا في التجريد والتنظير". انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره) ص ١٠٧. وإذ الجابري يقصد التهميش التاريخي لتنظير الإمامة، فيما القصد، هنا، يتجه إلى التهميش البنيوي لها، فإنه يبدو وكأن المرء، هنا، بإزاء واحد من تجليات القانون المهيمن على مجمل التحولات داخل الثقافة التراثية بأسرها، وأعني به -التحول- داخل الثقافة -من (التاريخي) إلى (البنيوي). وتلك فيما يبدو الخصيصة الجوهرية لأي ثقافة تنمو حول الدين، أي دين، حيث تسعى إلى الخروج من التاريخي، والالتياذ بالبنيوي، وذلك من حيث يقلص التاريخي إمكانيات ما تطمح إليه هذه الثقافة من قداسة، فيما يكرسها البنيوي تماما.

٤٢- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١١٣.

٤٣- الايجي: المواقف، (مكتبة المتنبي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٩٥ .

٤٤- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣٦٣.

٤٥- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١١٣.

٤٦- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥ -الإيمان والعمل- الإمامة (سبق ذكره)، ص.١٦٣ وبدوره يتفق الجابري مع حنفي في أنه "قد يكون للعوامل السياسية دور ما في الموضوع، وعلى رأس تلك العوامل عامل السلطة وطبيعتها الاستبدادية".. -لكنه- كجزء من سعيه إلى تكريس أولوية علم أصول الفقه -سرعان ما يتجاوز عوامل السياسة إلى "تنظير

إلحاق الإمامة بالفقهيات (أو الفروع) منبثقا عن السعي إلى المواجهة مع الشيعة، وهي مواجهة لها جانبها السياسي دون شك[47]. ومع ذلك فإن جعل مجرد السياسة هي الأصل في تهميش الإمامة واستبعادها، يجعل الأصل -هكذا- يقف خارج العلم[48]، وليس في طبيعة بنيته الباطنية الخاصة.

والحق أن السعي إلى إقصاء الإمامة، إما عبر الوضع الهامشي لها في ختام نسق العقائد تارة، أو بالسكوت عن ذكرها تماما تارة أخرى[49]. إنما يجد تفسيره الجوهري في بنية العلم الخاصة، لا خارجها. ولعل ذلك يقتضي رصدا، لا لمجرد البنية في اكتمالها، بل ولكيفية تبلورها تاريخيا على نحو جوهري[50]. إذ الحق أن كيفية التبلور التاريخي للبنية، هو ما يشكل نظام اكتمالها البنيوي على نحو ما. ويبدو أن نقطة البدء إلى الوعي بكيفية تبلور بنية العلم تنطلق من أنه قد كان ثمة ضروب من الاجتهاد والتعدد ينطويها العلم في جوفه، سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحا أمام هيمنة لا هوادة فيها لواحد منها فقط. ولقد ارتبط ذلك، فيما يبدو، بالتحول في العلم من (مصنفات الفرق)[51] -

---

الخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه باضفاء الصبغة الشرعية عليه؛ وهذه القواعد لم تتوفر للعقل العربي، بشكل مضبوط، إلا مع الشافعي". انظر: الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره)، ص ١٠٧. ويبدو أنه أيا ما كان الدور "لعوامل السياسة" أم "لقواعد التفكير"، فإنه يبدو الاتفاق بين حنفي والجابري في رؤية أصل التهميش خارج العلم. والحق أن لعوامل السياسة وقواعد التفكير دور في الموضوع، لكنه -لا على نحو مباشر أو مستقل-، بل من خلال توسط البنية الخاصة بعلم أصول الدين.

٤٧- إذ الحق أن شيوع الاعتقاد، عند أهل السنة، بانتماء الإمامة إلى الفقهيات، لا الأصوليات فيما يعتقد الشيعة، ليس أمرا يتعلق بمجرد النظر، بل يتعلق بمواجهة أيديولوجية بين دولتين، أظهرها الغزالي صراحة حين أوقف أحد مصنفاته على كشف "فضائح الباطنية" -وكانت لها دولة في مصر آنذاك، في مقابل "فضائل دولته المستظهرية"- السنية.

٤٨- ومن هنا فقط يمكن النظر إلى أمر التهميش بوصفه "مجرد اقتراح فردي، ومبادرة غير مقصودة، ثم تحولت إلى تقليد جماعي، وفعل مقصود، تقليدا لا إبداعا". انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥ "الإيمان والعمل -الإمامة (سبق ذكره)، ص ١٦٤.

٤٩- إذ تسكت المصنفات المتأخرة تماما عن أي ذكر للإمامة. انظر مثلا -لا حصرا-: جوهرة التوحيد للقاني، وعقيدة العوام للسيد أحمد المالكي، وكفاية العوام للفضالي، وصغري الصغرى للسنوسي، وتحفة المريد للبيجوري، وحتى رسالة التوحيد للإمام محمد عبده.

٥٠- إذ البنيات لا تهبط على البشر من خارج التاريخ، كالأقدار التي لا دفع لها، بل إنها تتشكل في التاريخ الذي يتشكل بها بدوره في جدلية مستمرة لا مجال فيها لضرب من الأولية الميتافيزيقية.

٥١- إذ "اختفت هذه المصنفات بعد أن بلغت ذروتها في القرنين الرابع والخامس، وأصبحت تذييلا في كتب العقائد الإسلامية". انظر: حسن حنفي: "علم أصول الدين" ضمن كتاب "دراسات إسلامية" (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٩. وحتى على فرض استمرار هذه المصنفات، فإن غايتها -بعد تبلور نسق العقائد- لم تعد رد الفرق، والعقائد بالتالي، إلى تاريخها، بل أصبحت مجرد الرصد للاختلافات النظرية بين الفرق، أو حتى لمجرد عدها مصداقا للحديث المنسوب إلى النبي عن انقسام الأمة إلى فرق عدة، وذلك برغم ما بدا في هذه المسألة من تعسف ظاهر.

حيث التاريخ بكل ما ينطوي عليه من تعدد واختلاف يبدو حاضرا على نحو ما- إلى (مصنفات العقائد) حيث لا شيء إلا النسق البنيوي مكتملا وحده، وبلا أي إحالة إلى التاريخ خارجه. ولعل ذلك يعني أن المرء، في نسق العقائد هو بإزاء بنية تتبلور، لا ضمن حدود التاريخ، بل في سياق الإقصاء الشامل له[٥٢]. إذ النسق قد راح يتبلور ضمن عملية إقصاء لكل ما عداه من ضروب الاجتهاد، وهو الأمر الذي اضطره إلى الإقصاء الشامل للتاريخ، وذلك لا من حيث ينطوي (أي التاريخ) فقط على هذه الضروب من الاجتهاد المراد إقصاءها وطمسها، بل ومن حيث يسعى النسق -وهو الأهم- إلى إخفاء السياقات التاريخية التي انتجته هو نفسه، والتعمية عليها، وذلك بأن يحيل نفسه -وتلك هي آليته الأثيرة في تكريس هيمنته وتأبيدها- إلى بنية ابستمولوجية خالصة تتسامى على كل ما يربطها بحقل الأيديولوجيا والتاريخ، حتى لتحوز -في هذا التسامي- على كل سمات الإطلاق والقداسة[٥٣]. إذ النسق حين يفك روابطه مع التاريخ، فإنه يسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تطور أو تجاوز، ومن هنا السعي إلى تغييب كل ما يربط النسق بتاريخه. وإذ الإمامة هي الفضاء التاريخي لانبثاق النسق -بل والعلم بأسره-، فإن ذلك وحده هو ما يبرر السعي إلى تهميشها، أو حتى استبعادها كليا. وهكذا يرتبط الوضع الهامشي للإمامة في ختام نسق العقائد، بالكيفية التي تبلور بها هذا النسق، ويسعيه الدؤوب إلى التحول من (تكوين تاريخي) -يقبل لتاريخيته التجاوز إلى (معطى مطلق) لا يقبل التجاوز بحال، الأمر الذي يعني أن هامشية الإمامة تجد تفسيرها داخل النسق، لا خارجه.

وإذ يستهدف تهميش الإمامة، والتاريخ بالتالي، تأبيد هيمنة النسق ودوام فاعليته في الوعي، وذلك بتغييب تاريخيته تكريسا -في المقابل- لقداسته، فإن ذلك يعني أن أي تطور أو تجاوز للنسق هو مما يستحيل، لاشك، إلا عبر كسر طوق قداسته، وذلك برده إلى التاريخ الذي ينكره، بل ويجهد في إخفائه. والحق أن ذلك يقتضي قلبا لبنية النسق وإعادة بناء نظامه الباطن، لا على صعيد المضمون فقط، بل وعلى صعيد الشكل على نحو جوهري[٥٤]. ذلك أن إعادة بناء الشكل هي الخطوة الأهم في

٥٢- ومن المفارقات أنه لا يمكن للمرء أن يلتمس تفسيرا لهذا السعي إلى إقصاء التاريخ، إلا في إطار التاريخ ذاته. ومن هنا فإنه -هو ذاته- فعل تاريخي، حيث يتحقق بفضل التاريخ، لا رغما عنه.

٥٣- وبالفعل فإن النسق الأشعري -الذي أفلح في فرض هيمنته على كافة الاجتهادات المناوئة- قد مضى إلى تأبيد هذه الهيمنة في حقل الثقافة التراثية، بأن أحال نفسه إلى بنية لا تاريخ لها تحوز -مع هذا التعالي على التاريخ- على كل سمات الإطلاق والقداسة، الأمر الذي يؤهلها -والحال كذلك- للتماهي مع إسلام مطلق مقدس، يبدو أي اجتهاد عداه مجرد ظن دنيوي مدنس لا يستحق سوى الإقصاء والنفي من العالم. ولعل ذلك يتأكد صراحة في كتاب البغدادي عن "الفرق بين الفرق" على نحو خاص.

٥٤- إذ الحق أن الشكل في علم أصول الدين ليس مجرد وعاء فارغ للمضمون، بل هو المضمون نفسه، وإلى حد يمكن معه الحديث عن مضمون الشكل في علم أصول الدين، وبحيث يبدو إهدار الشكل فيه بمثابة الإهدار للمضمون نفسه تقريبا.

سبيل استعادة المضمون الحق، لا الزائف للنسق والعلم بأسره. فإذ يكرس الشكل السائد مضمونا صوريا مجردا للنسق، لا مكان فيه للإنسان أبدا، فإن تقويض هذا الشكل هو ما يمكن معه استعادة "الإنسان" بوصفه المضمون المتعيّن للنسق. ولأن هذه الاستعادة -التي تعني تقويض الشكل السائد أصلا- تتحقق من خلال البدء بالإمامة (في النسق)، فإن ذلك يكشف عن كون تهميش الإمامة يمثل تكريسا، لا لتهميش التاريخ فقط، بل والإنسان، كذلك، والحق أنهما متلازمان دوما.. حضورا أو غيابا.

ثانيا: التفضيل.. أو اللحظة النموذج

وإذا كانت الإمامة قد استحالت هكذا، أعني من خلال الوضع الهامشي لها في ختام نسق العقائد، من فضاء ينبثق فيه التاريخ إلى ساحة لتهميشه وتغييبه، فإنها وبما ينطوي عليه بناؤها من الأفكار والتصورات قد راحت -وعلى نحو صريح هذه المرة- تدعم هامشيته وتؤسس لغيابه، وذلك عبر سلبه الفاعلية، وتصوره إطارا للانهيار والتدهور، وليس الارتقاء والتطور. وإذن فإنه الإقصاء الشامل للتاريخ، وذلك من حيث إن المضمون هنا قد راح -بعد الشكل فيما سبق- يؤسس صراحة لهذا الإقصاء. إذ الإمامة لم تكن مجرد إطار لتداول جملة أفكار عن شروط الإمام وكيفية تعيينه، أو حتى الخروج عليه، وغيرها من الأفكار التي تبلور منها البناء الفقير لكتب الأحكام السلطانية المتأخرة، بل إنها -ولدورها التكويني- قد انطوت على جملة تصورات مركزية راحت بها تتجاوز مجرد "التقعيد للحكم" إلى "التقعيد للفكر"، وأعني أن تنظير الإمامة عند المتكلمين يتميز بتجاوزه مسألة "أصول الحكم" إلى "أصول الفكر". فإذا انبثق الخلاف حول الإمامة مبكرا جدا في الماضي -بعد وفاة النبي مباشرة- وسابقا لذلك على تنظيرها الذي يبدو أنه قد تأخر لقرن كامل تقريبا عن ظهور الخلاف بالفعل[٥٥]، فإن الكلام فيها (أي الإمامة) لم يقف عند مجرد وضع القواعد النظرية اللازمة لممارسة السياسة في الحاضر فحسب، بل إنه راح ينعكس على "سياسة الماضي" باعتبار أن "سياسة الحاضر" هي مجرد امتداد لها. وفي هذا الانعكاس على الماضي، فإن قصد المتكلمين لم يكن مجرد السرد والرواية لما جرى على طريقة الإخباريين، بل التقييم والتوجيه (للماضي) على نحو يدعم سياسة

=== ومن هنا فإنه لا يمكن -وخصوصا حين يتعلق الأمر بإعادة بناء العلم- اعتبار جوهرية المضمون فقط، والسعي -بالتالي إلى إعادة بنائه فقط، معزولا عن شكله الخاص. إذ يبدو حينئذ أن ما يطمح التحليل إلى تكريسه على مستوى المضمون، سرعان ما يهدره الاحتفاظ بذات الشكل القديم. ولعل ذلك ما تتكشف عنه المحاولة التجديدية الرائدة لحسن حنفي. فإذ سعي حنفي، في محاولته، إلى إعادة بناء الإلهيات مثلا، بوصفها الوعي الخالص للذات، أو هي الإنسان مقلوبا، فإن ذلك المضمون يتناقض تماما مع (شكل) لم تزل فيه الذات غائبة لم تحضر بعد، ولا مكان فيه للإنسان مقلوبا أو غير مقلوب، وأعني أن هذا المضمون يستحيل إلا في سياق نسق للعلم تحضر فيه الذات سابقة على وعيها الخالص، وهو الأمر غير الممكن إلا عبر تفجير للشكل تستعيد فيه الذات -داخل النسق البنيوي للعلم- مركزيتها التي كانت لها تاريخيا.

٥٥- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره)، ص ١٠٨.

الحاضر، وهو الأمر الذي اقتضى أن تتسع الإمامة لجملة أفكار عن "التفضيل والتكفير" كانت لازمة، بالطبع، كأدوات للتقييم والتوجيه. ولعل هذه الأفكار، تحديدا، هي التي لعبت الدور الجوهري في تبرير الإقصاء الشامل للتاريخ من حقل التفكير الذي راح يتبلور -تبعا لذلك- في فضاء لا تاريخي.

والحق أنه ليس ثمة في الإمامة ما هو أكثر جوهرية من "التفضيل التكفير"، وذلك من حيث يبدو أنه لا سبيل إلى التماس التصور الصريح للتاريخ داخل نسق العقائد إلا من خلالهما أساسا. ويبدو أن الفكرتين تتضافران معا في تكريس ذات التصور الواحد للتاريخ، فإذ "التفضيل" يؤول إلى تصور للتاريخ انهيارا، فإن "التكفير" لا يفعل إلا أن يجسد هذا الانهيار واقعا متحققا "في صورة التشرذم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الأولى التي كانت في العصر الأول، عصر النبوة والخلافة"[٥٦] ولعل ذلك يعني أن المرء، هنا، بإزاء ضرب من الارتباط البنيوي بين الفكرتين، وليست مجرد علاقة خارجية طارئة تقبل الانفكاك، ومن هنا فإن الخاتمة "في من يجب تكفيره من الفرق" ليست مجرد ملحق للإمامة، أو تذييلا للنسق[٥٧]، يستهدف تعيين الفرق الهالكة في مقابل الفرقة الناجية، بل القصد منه تجسيد انهيار التاريخ وتحقيقه واقعا، ومن هنا جوهرية ارتباطه "بالتفضيل" الذي يكرس هذا الانهيار نظرا.

لكنه يبدو -مع ذلك- أن نقطة البدء في التحليل لالتماس التصور التاريخي المهيمن على النسق تنطلق من فكرة التفضيل أساسا، لا لأن هذا التصور يتبلور، ضمن أفق التفضيل، على نحو أكثر جلاءً، بل ولأن علاقته بالإمامة -وهي حقل التاريخ في النسق- تبدو الأسبق والأكثر جوهرية، وذلك على عكس علاقتها بمفهوم التكفير التي لم تتبلور داخل النسق إلا ابتداء من القرن الخامس الهجري حين ابتدأ إلحاقها بالإمامة. بل إن الإمامة عند بدء تنظيرها -وعند واحد مثل الأشعري مثلا- تكاد أن

٥٦- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥، الإيمان والعمل والإمامة، (سبق ذكره)، ص ٣٩٤.

٥٧- فيما وقف القدماء عند رؤية الموضوع مجرد تذييل للنسق، انظر: الايجي: المواقف، (سبق ذكره) ص٤١٤، فإن حسن حنفي راح يراه "ملحقا للإمامة" -وكان ذلك طبيعيا على قوله- لأنه يصف تاريخ الأمة الإسلامية، ونشأة فرقها الدينية، وكيفية تحول وحدة الفكر إلى كثرة العقائد" (وكل ذلك -والإضافة من عندنا- قد انبثق عن الخلاف حول الإمامة). انظر: حسن حنفي: علم أصول الدين، ضمن "دراسات إسلامية"، (سبق ذكره)، ص ٣٥. والحق أن هذا الإلحاق للموضوع بالإمامة يبدو الأكثر قبولا، لا لأن افتراق الأمة قد انبثق عن الخلاف حول الإمامة فقط، بل ولأنه الأكثر اتساقا مع بنية الموضوع نفسه. والحق انه أيا ما كان الموضوع ملحقا للإمامة أو تذييلا للنسق، فإنه لما يلفت النظر، هنا، ذلك الإلحاح على الوضع الهامشي له -وللإمامة قبله- في ختام النسق، بل وتحويلهما إلى مجرد زوائد تقبل التهميش أو حتى الاستبعاد، وذلك رغم كونهما يتكشفان -إن على نحو صريح أو ضمني- عن القصد العميق للنسق، الذي يبدو وكأنه يجهد في إخفائه عبر هذا التهميش لما هو جوهري فيه.

تكون مجرد درس في التفضيل لا غير[٥٨]. ولعل ذلك يرتبط باستغراق التنظير للإمامة -آنذاك- في مجرد الانعكاس على الماضي تقييما وتوجيها، وأعني أن الانشغال الجوهري، هنا، قد انصب أساسا، لا على كيفية تعيين الإمام وشروطه، بل على تقييم الاختلاف حول الإمامة في الماضي، وبعد وفاة الرسول مباشرة[٥٩]. وإذ انحصر ذلك في السعي إلى تأسيس تراتب الأئمة (أو الخلفاء) -وكان ذلك خلافا جوهريا آنذاك-[٦٠]، على أساس تراتبهم في الفضل خاصة، فإن ذلك هو ما جعل الإمامة مجرد درس في التفضيل، لأنها لم تكن شيئا إلا السعي إلى تأسيس شرعية كل واحد من الأئمة أو الخلفاء على كونه أفضل الأمة.

٥٨- والحق أن ذلك ما تتكشف عنه المؤلفات الأولى في النسق، سواء عند الأشعري في "الإبانة عند أصول الديانة"، وتأتي أهميته من أنه آخر مصنفاته، أو عند الباقلاني الذي جعل الإمامة مجرد مدخل إلى كتاب: "مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة" -والعنوان بالغ الدلالة على ما يمكن أن يقال تحته عن الإمامة-، ولذلك لم يجد ناشره (الأب مكارثي) أي داع للقيام بما قام به الباقلاني نفسه من "نقل تلك الفصول (عن الإمامة) على وجهها إلى هذا الكتاب (التمهيد)"، لأنه وجد تلك الفصول أقرب إلى علم الحديث أو علم التاريخ منها إلى علم أصول الدين. ولذا أهملها، لكنه الضرب من الاهمال بالغ الدلالة فيما نحسب. انظر: الباقلاني: التمهيد، نشرة الأب مكارثي (المكتبة الشرقية)، بيروت ١٩٥٧، ص٢٢، ٣٧٨. والحق أن قراءة لهذه الفصول عن الإمامة قد أكدت -رغم بعض الفصول التمهيدية ذات الطابع النظري- على انشغال الباقلاني في معالجته للإمامة بما هو تاريخي، وذلك عبر اجتراره لما جرى وتقييمه بالمفاضلة. انظر نشرة يوسف ابيش لهذه الفصول في كتابه: نصوص الفكر السياسي الإسلامي، (دار الطليعة)، بيروت، ط١، ١٩٦٦، ص٣٣-١١٨، وذلك عن طبعة القاهرة للتمهيد (للخضيري وأبو ريدة)، ١٩٤٧.

٥٩- وهكذا يبدو ممكنا التمييز في الصياغة المكتملة للإمامة بين ضرب من التفكير يضع قواعد ما ينبغي أن يكون، وبين ضرب آخرمن التفكير يتعلق بما قد كان بالفعل، وفيه بالذات ينبثق كل ما له علاقة بالتاريخ. وإذا كان يبدو أن التفكير في الإمامة على العموم قد انبثق داخل نسق العقائد، في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بأبى بكر، وذلك حسب النص المؤسس في النسق، وأعني به نص "الإبانة" للأشعري الذي يجعل من الكلام في "إمامة أبى بكر الصديق". وهي حدث تاريخي بالطبع -عنوانا للكلام في الإمامة عموما، فإن ذلك يعني أن ما هو نظري في الإمامة قد انبثق من التاريخي فيها، وكالعادة فإن هذا النظري سرعان ما يمارس إقصاءً وتهميشاً يصبح معه التاريخي من اللواحق التي تقبل الاستبعاد. والحق أن ذلك يكشف عن اكتمال دائرة التهميش والإزاحة لكل ما هو تاريخي داخل النسق، فإذ مضى النسق، قبلا، إلى إزاحة التاريخي فيه عبر إزاحته للإمامة وتحويلها من أصل وأساس له إلى زائدة لم تجد فيها المصنفات المتأخرة ما يستحق الإبقاء، فإن المرء هنا، يصادف التهميش والإزاحة للتاريخ داخل الإمامة ذاتها، الأمر الذي يكشف عن استحالة هذا التهميش إلى ثابت ينتظم بينة النسق وبناء عناصره كذلك.

٦٠- بل لعله جوهر الخلاف في الإمامة، لأنه فيما يعني قبول هذا التراتب إقرارا بشرعية كل ما تحقق في الماضي، وما ترتب عليه في الحاضر أيضا، فإن رفضه لا يعني سلب الشرعية عن ما تحقق في الماضي فقط، بل ويبرر كل سعي إلى تقويض ما ترتب عليه في الحاضر أيضاً.

ولعله يبدو، هنا، أن التراتب في الفضل هو الأساس في تراتب الأئمة أو الخلفاء، وبما يعني أن تقدم الإمام أو تخلفه في سلسلة الأئمة يرتبط بموقعه في سلسلة الأفضل من أهل العصر. وإذ يرتبط ذلك بما "صار إليه معظم أهل السنة (من) أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر"[٦١]، فإنه -ومنذ الأشعري- لا شيء يؤسس لإمامة أبى بكر، ومن جاءوا بعده أيضا، إلا النص أو الإجماع[٦٢] على أنه "كان أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الإمامة من العلم والزهد وقوة الرأي وسياسة الأمة وغير ذلك"[٦٣]، أو -وبعبارة للباقلاني يكثف الاختصار دلالتها- على "اجتماع خلال الفضل والإمامة فيه"[٦٤]. ويتجاوز الأمر، من غير شك، أبا بكر إلى عمر من بعده، وذلك من حيث أن عقد الإمامة له واختياره لها إنما يأتي من أنه "كان أفضلهم بعد أبى بكر رضي الله عنه"[٦٥]. وإذ الأمر هكذا فيمن يخلفونه أيضا، فإنه يبدو فعلا أن التراتب في الفضل هو المؤسس للتراتب في الإمامة، حيث (الفضيلة) لا غير هي المحدد، هكذا، لانعقاد الإمامة لأشخاص من تولوها، ولتراتبهم فيها بالطبع.

والحق أن تأخر الكلام في التفضيل عن حدث الإمامة[٦٦]، كان لابد أن يجعل منه شيئا أقرب إلى حكم القيمة المفروض على واقع ما جرى من خارجه، وليس أداة منهجية لتحليل الواقع متبثقة منه، ومن هنا عدم دلالته على واقع ما جرى فعلا، وتحوله بالتالي إلى مجرد إسقاط لتصور مثالي على واقع متخيل. ذلك أن قراءة لمجمل الروايات[٦٧] التي راحت تسرد وقائع وكيفية انعقاد الإمامة لأبى بكر

٦١- الجويني: الإرشاد، نشرة محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي)، القاهرة ١٩٥٠، ص ٤٣٠.

٦٢- فقد آثر الأشعري -وعيا بدوره الرائد فيما يبدو- إلا أن يوظف الآليتين معا في نصين مختلفين. إذ (النص) هو الآلية الغالبة في (الإبانة)، فيما (الإجماع) يهيمن تماما على (اللمع). واللافت أن الأشاعرة لم يفعلوا بعده إلا تكريس الآليتين معا، أو أحداهما على الأقل، في إنتاج إمامة أبى بكر -ومن تلاه- عبر كونه الأفضل من أهل العصر، بل إن ثمة منهم من راح يضيف دلالة الاجتهاد أيضا. فالآمدي حين رأى أن مستند ذلك (أي التفضيل) ليس إلا الظن، وما ورد من الآثار وأخبار الآحاد"، فإنه راح يسنده إلى "الميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد". انظر: الآمدي: غاية المرام. (سبق ذكره) ص ٣٩١. وهكذا تجتمع الدلالة على التفضيل من النص (قرآنا وسنة بالطبع والإجماع والاجتهاد معا.

٦٣- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي محب الدين الخطيب، (المطبعة السلفية) القاهرة، ط٢، ١٣٩٧هـ، ص ٧٦.

٦٤- الباقلاني: التمهيد، ضمن كتاب يوسف ايبش: نصوص الفكر السياسي الإسلامي، (سبق ذكره)، ص.٦٣

٦٥- الأشعري: الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

٦٦- إذا كان الكلام لا يمكن أن يكون مساويا للحدث على العموم، بل لابد أن يتميز عنه، لأن كونه لاحقا على الحدث، يجعل من الحدث شيئا في قبضته، فإن تأخر الكلام عن الحدث هنا لمدة متطاولة، ناهيك بالطبع عن قصد الكلام توجيه الحدث، يزيد لاشك من سطوته على الحدث، وإلى حد يذوب فيه الحدث.

٦٧- لعل أكمل الروايات التي تصور ما حدث في هذه الفترة ترد في "الإمامة والسياسة" لابن قتيبة، وفي "تاريخ الأمم والملوك" للطبري، وكلاهما، سني العقيدة.

-ومن تلوه أيضا- لتكشف عن "أن جميع الأخبار التي تنقلها (هذه الروايات) حول الطريقة التي بويع بها أبو بكر تجعل "القبيلة" المحدد الأول والأخير لجميع المواقف"[٦٨]. إذ الاحتجاج بالقبيلة يبدو المهيمن بقوة على كافة حجج الفرقاء المتنازعين على الخلافة ابان حدث السقيفة وما تلاه حتى استقر الأمر لأبى بكر، وأعني أن أحدا آنذاك لم يستند في تبرير أحقيته بالخلافة إلى كونه (الأفضل)، وذلك حتى فيما يتعلق بابن أبى طالب الذي يكشف تحليل أقواله عن وعي حاد بدور القبيلة حاسما في استئثار بعضهم بالخلافة دونه، رغم انه كان يرى نفسه الأحق بها، لا لكونه الأفضل، بل لقرابته من النبي، وهي الحجة (حجة القرابة) التي استندت إليها قريش نفسها في انتزاع الأمر من الأنصار[٦٩].

فإن رد الأنصار جدارتهم بالخلافة إلى "سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب"[٧٠]، فإن قريشا تحتج بقول أبى بكر: "نحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة"[٧١]، ثم تؤكد بلسان عمر مخاطبا الأنصار أيضا" "والله لا ترضى العرب أن تؤمّركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولى هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولوا الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان محمد وميراثه -ونحن أولياؤه وعشيرته- إلا مدل بباطل أو متورط في هلكة"[٧٢]. وهكذا لم تجد قريش ما تستند إليه -في مواجهة الأنصار- إلا

٦٨- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (سبق ذكره)، ص ١٣٢.

٦٩- وبالرغم من ذلك فإن ابن خلدون، الذي بلور أوفى تحليل لنشأة الدولة العربية الإسلامية وأطوار تطورها استنادا إلى مفهوم العصبية (والذي لا معنى له خارج فضاء القبيلة)، يسكت تماما عن التصريح بأي دور للقبيلة فيما حدث إبان فترة الخلافة الراشدة، وأعني أنه، إبرازا لاشعريته وتأكيدا لها فيما يبدو، يستثنى هذه الفترة من التحليل استنادا إلى عصبية القبيلة. فهو يمضي إلى التمييز بين الخلافة (والوازع فيها يكون دينيا فقط). والملك (حيث الوازع السلطاني والعصباني) ومن هنا فإنه بينما لا يكون العهد بالإمامة -ضمن المُلك- "إلى غير من ترتضيه العصبية"، فإنه لا يكون -ضمن الخلافة- إلا "إلى من يرتضيه الدين فقط". ولعل كون العهد في الخلافة لا يكون إلا إلى من يرتضيه الدين فقط" يكشف عن الحضور المضمر لمفهوم التفضيل لاشك، حيث لا رضا في الدين إلا للأفضل فحسب. وهكذا يبدو ابن خلدون أشعريا صريحا يقول بالتفضيل، وإن بدا عنده مضمرا، ويلح على إبراء فترة الخلافة الراشدة من كل ماله علاقة بالعصبية القبلية، ويعلى، في المقابل، من شأن تميزّها الديني، وإلى حد اعتبار كل ضروب الاختلاف فيها مجرد ضروب من الاجتهاد. ولعل في ذلك كله ما يؤكد أشعريته، التي جعلته يسعي، لا إلى تقديم صورة، ولو محتملة، لما جرى في هذه الفترة استنادا إلى جملة مفاهيمه وأدواته المنضبطة، بل إلى رسم صورة متخيلة عنها تؤثر في مخيال الناس أساسا. انظر ابن خلدون: المقدمة، طبعة على عبد الواحد وافي (دار نهضة مصر)، القاهرة، ط٣، بدون تاريخ، ج٢، ص٥٩٨-٦٢٤.

٧٠- ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، (سبق ذكره) ج١، ص ١٣

٧١- المصدر السابق

٧٢- المصدر السابق، ص ١٥.

وضعها المتميز بين قبائل العرب، وهو ما رضخ له الأنصار، إقرارا بمنطق القبيلة الذي كانوا يفكرون ضمنه لاشك، فراحوا يسلمون: "إن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه وتولى سلطانه"[٧٣]. وحين كان على قريش، بعد ذلك، أن تحسم أمرها في مواجهة آل البيت الذين راح ابن أبى طالب يحتج باسمهم: "الله الله: يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم"[٧٤]، فإنها لم تجد ما ترد به إلا قول عمر: "إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وأن قريشا اختارت لنفسا فأصابت"[٧٥]. وهكذا يتبدى التباين لافتا بين روايات الاخباريين ونصوص[٧٦] المتكلمين فيما يتعلق بفترة الخلافة الراشدة، إذ بينما تتجلى روايات الإخباريين عن الدور الحاسم للقبيلة آنذاك، فإن نصوص المتكلمين لا تتكشف -وكما سبقت الإشارة- إلا عن الحضور

٧٣- المصدر السابق، ص ١٦.

٧٤- المصدر السابق، ص١٩، وبالرغم من أن كثيرين من الذين تخلفوا عن البيعة لأبي بكر ومالوا إلى علي ابن أبى طالب - وكانوا من فقراء الصحابة- قد استندوا في ميلهم إلى الإمام إلى قناعات لا علاقة لها أبدا بما ينتمي إلى عالم القبيلة، بل إلى ما يضاد هذا العالم تماماً، حيث بدا الإمام في مخيالهم رمزا لإسلام لا يعرف التمييز على أسس القبيلة، فإن وعي الإمام نفسه لم يتجاوز -فيما يظهر من الروايات العديدة- حدود عالم القبيلة، ولذلك وقفت حججه في مواجهة قريش عند هذه الحدود لا تتخطاها. (انظر تفصيل حججه في: المصدر السابق، ص١٨-٢٠). والحق أن ذلك يعني انه قد كان ثمة وعي يتبلور خارج حدود القبيلة، لكنه كان يتبلور مع هؤلاء الذين ليسوا جزءا أصيلا منها في الواقع.

٧٥- نقلا عن: محمد عمارة: الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب (ضمن كتاب: علي بن أبي طالب.. نظرة عصرية جديدة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠، ص ١٣. واللافت في هذا النص أنه ينسب الاختيار صراحة إلى (قريش)، وليس لجمهور (المسلمين)، والحق أن الروايات عن هذه الفترة كثيرا ما تتحدث عن المسلمين من جهة، في مواجهة قريش من جهة أخرى، الأمر الذي يؤكد على حضور الوعي بالانقسام بين القبيلة من جهة وبين ما يتجاوزها من جهة أخرى. وقد أورد الطبري رواية دالة في هذا الصدد، وكان ذلك حين راح "عبد الرحمن بن عوف" يسأل الناس المشورة فيمن يرونه أهلا للخلافة من (أهل الشورى) الذين عينهم عمر قبل موته: "فقال عمار (بن ياسر): إن أردت ألا يختلف (المسلمون) فبايع عليا، فقال المقداد ابن الأسود: صدق عمار، أن بايعت عليا قلنا سمعنا وأطعنا. فقال ابن ابى سرح: إن أردت ألا تختلف (قريش) فبايع عثمان، فقال عبد الله بن أبى ربيعه: صدق، إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا". الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل، (دار المعارف بمصر)، ط٤، القاهرة ١٩٧٧، ج٤، ص٢٣٢-٢٣٣ ورغم أن الروايات تذهب بالخلافة لعثمان لسبب آخر غير هذا الانقسام، إلا انه يبدو أن قريشا (القبيلة) هي التي انتصرت أيضا هذه المرة.

٧٦- وهذا الاستخدام هنا مقصود تماما، لأن ما يقدمه المتكلمون عن احداث هذه الفترة، لم تكن اخبارا تقبل مجرد الفحص، ناهيك بالطبع عن الانتقاد، بل نصوصا ليس للمرء بازائها إلا التسليم والانقياد.

المهيمن للتفضيل والفضيلة.[77] والحق أن تجاوزاً الروايات إلى تحليل مجمل العوامل التي ساهمت في انعقاد الخلافة وتداولها، ليكشف -بالفعل- عن كون (القبيلة) لا (الفضيلة) هي المحدد لانعقادها وتداولها على نحو ما تحقق، وأعني أن جملة المعطيات الواقعية السائدة آنذاك لم تكن تسمح أبدا بما يتجاوز إطار القبيلة، لا فيما يتعلق بفترة الخلافة الراشدة فقط، بل وفيما يتعلق بفترة الدعوة النبوية أيضا. ومن هنا ما صار إليه ابن خلدون -في "فصل أن في الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"- من الاستناد إلى حديث "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه" في التأكيد على أنه: "هكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة... وإذا كان هذا الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن (في الأصل "إلا"، ولكن المعنى لا يستقيم) -يخرق له العادة في الغلب بغير عصبية.. (وهكذا) فإن كل أمر تُحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية"[78]. وإذ يبدو أمر العصبية أكثر جلاءا في التاريخ اللاحق لحقبتي النبوة والخلافة[79] على الخصوص، فإنه يبدو وكأن تحليل ابن خلدون لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لا يكشف إلا عن "هيمنة مفهوم العصبية بقوة على تاريخ هذه الدولة، وعلى نحو يكاد فيه أن يكون قانونها الأوحد.[80] إنها، إذن، "طبائع العمران" السائد

٧٧- والحق أن التباين بينهما يطال أيضا موقف كل منهما من الماضي الذي يتحدثان عنه. إذ في حين تسعى روايات الإخباريين إلى تقديم صورة ولو تقريبية لما حدث في الماضي، صورة وإن كانت غير مطابقة تماما بفعل سلطة التأويل التي لا يفلت من هيمنتها حتى المؤرخ، إلا أنها محتملة على الأقل، فإن نصوص المتكلمين ليست معنية، في انعكاسها على الماضي، بهذا الماضي في ذاته، وما حدث فيه، بل يعنيها أساسا رسم صورة متخيلة عنه، وذلك عبر إسقاط تصوراتها المثالية عليه. ولقد انعكس ذلك على شكل كتابة كل منهما، إذ في حين يلمح المرء تباينا بين روايات الإخباريين في العبارة، وهو التباين الذي يؤكد الحدث لا يطمسه، فإنه لا شيء سوى الاتفاق في العبارة بين نصوص المتكلمين، الأمر الذي يكشف عن الاصطناع فيها.

٧٨- ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (سبق ذكره)، ص٥٢٨- ٥٢٩.

٧٩- ذلك أن أشعرية ابن خلدون تتغلب عليه فيما يتعلق بهاتين الحقبتين، فيستثنيهما من هيمنة قانونه عن العصبية. ففي حين كان عليه، وفيما يفرضه منطق الفصل المشار إليه من "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، أن يستمد مادته من حقبة النبوة، وهي غنية لحسن الحظ بما يؤكد دعواه، فإنه هنا -وكما فعل بالنسبة لحقبة الخلافة- يسكت تماما عن الإشارة إلى كل ما له علاقة بالعصبية. ولذلك فإنه يستمد مادة هذه الفصل كلها من تاريخ الدولة العباسية، رغم أنها لا علاقة لها بموضوعه المباشر. انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (سبق ذكره)، ص٥٢٨- ٥٣٢.

٨٠- والحق أن الارتباط، عند ابن خلدون، بين الدولة (وهي الدولة موضوع تحليله، لا الدولة العموم) والعصبية هو نوع من الارتباط العضوي، وإلى حد أنه لا وجود للدولة دون عصبية عنده . ورغم أنه لا مماراة في تمايز مفهوم الدولة عنده عن الدولة في الفكر السياسي الحديث، فإن بنية الدولة العربية الراهنة قد لا تفارق، رغم زخارف الحداثة على سطحها، بنية دولته.

آنذاك هي ما يؤول إلى هذا المفهوم -القانون، مما يؤكد على كونه انبثاقا عنها، وليس مفروضا عليها من الخارج، ومن هنا كونه قانونا ثابتا لهذا العمران، وإلى حد أنه لا انفكاك عنه -حسب ابن خلدون نفسه- إلا بما هو خارق للعادة. وإذ الخارق للعادة لا يمكن أن يكون موضوعا للعلم، بل للإيمان، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم آخر غير العصبية القبلية، يُستعار لتُقرأ من خلاله أحداث أي حقبة من تاريخ الدولة العربية الإسلامية، سيكون مجرد إسقاط خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليل باطني لهذا التاريخ.

وضمن هذا السياق يبدو التفضيل (وهو المفهوم الذي راح يقرأ من خلاله المتكلمون (الأشاعرة خاصة) أحداث حقبة الخلافة الراشدة) مجرد إسقاط متأخر على هذه الحقب[٨١]، ومن هنا ما ينطوي عليه من الاصطناع لاشك. فإذ القصد من التفضيل هو ترتيب الخلفاء في الفضل على نحو يدعم شرعية تراتبهم في الخلافة على ما تحقق، فإن ذلك قد آل -وكان لابد أن يؤول- بالمتكلمين إلى اصطناع ضروب من الفضل ينسبونها إلى المتقدم في الخلافة ليتفوق بها على من يليه، فيصبح تقدمه في الخلافة -هكذا- مبررا. وهكذا يصطنع المتكلمون تقدما في الفضل يبررون به التقدم في الخلافة، فيوهمون بأن التراتب في الفضل هو أساس التراتب في الخلافة أو الإمامة. والحق أنه ليس ثمة إلا التراتب في الإمامة (المتحققة) أولا، يتلوه السعي إلى تبريره عبر (اصطناع) تراتب في الفضل ثانيا، وأعني أن تحقق إمامة الواحد من الخلفاء سابقا على الآخر هي التي توجب اصطناع تقدمه في الفضل عليه. وإذن فإن الإمامة (والتراتب فيها) هي التي أوجبت الفضل (والتراتب فيه)، لا العكس. ومن المفارقات أن الإقرار بهذه الحقيقة قد افلت من الأشعري نفسه، وذلك حين قرر بصدد إمامة أبى بكر إنه "إذا وجبت إمامة أبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب أنه أفضل المسلمين"[٨٢]

وهكذا يبدو إيجاب الفضل مستفادا من إيجاب الإمامة، وبما يعني أن التراتب في الإمامة هو ما

٨١- لكنه الإسقاط الذي لا يفرضه، هنا، مجرد الإيمان، بل والسياسة، حيث القصد منه تكريس سياسة ا لحاضر عبر ترسيخ ما يؤسسها في الماضي. إذ في حين قد تؤدي قراءة ما حدث في الماضي من خلال مفهوم (القبيلة) إلى إعادة النظر في هذا الماضي، وعلى نحو قد يتقوض معه ما ترتب عليه في الحاضر، فإن قراءته من خلال مفهوم (التفضيل) لا تستبعد فقط إمكان إعادة النظر في الماضي ، بل وترى في ذلك خروجا على صحيح الاعتقاد. وإذ يبدو هكذا أن (القصد) إلى تكريس وضع ما، هو ما يؤسس القول في التفضيل، وبحيث صار البعض من الأشاعرة أنفسهم إلى أن "النصوص المذكورة (في التفضيل) لا تفيد القطع على ما لا يخفي على منصف"، ولذلك فإن "مستنده ليس إلا الظن، وما دور في ذلك من الآثار، وأخبار الآحاد، والميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد" أو بدلالة الإجماع، فإن ذلك يعني أن إسناد التفضيل، بعد ذلك إلى (النص) من الله أو الرسول، إنما يستهدف مجرد التغطية على الأساس الأيديولوجي للتفضيل عبر استبدال (النص) بـ (القصد). انظر: الايجي: المواقف، ص٤١٢، والآمدي: غاية المرام، ص ٢٩١.

٨٢- الأشعري: الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٧.

. يؤسس للتراتب في الفضل. ولا ريب في أن الإمام، ضمن هذا السياق، لا يكون إماما لأنه الأفضل، بل إنه يغدو الأفضل لمجرد كونه الإمام. وإذ يبدو أن هذا التلازم بين مجرد أن يكون المرء إماما، وبين إيجاب كونه الأفضل، قد تبلور كرد متأخر على ما صار إليه الشيعة الزيدية من "جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، فإن ذلك يعني أن التفضيل قد تبلور، لأول وهلة، لمنع إمامة المفضول. ومن حسن الحظ أن أحد البناة الأوائل للنسق الأشعري، يقرر -تأكيدا لذلك- أن "الغرض من ذلك (أي التفضيل) ينبني على منع إمامة المفضول"[83]. ولعله يبدو غريبا ذلك السعي -بالتفضيل- إلى منع إمامة المفضول، رغم أن تجويز إمامته (أي المفضول) كان سبيل من قالوا به من الشيعة وغيرهم إلى تجويز الإمامة لكل من أبى بكر وعمر تحديدا (وهما من انشغل أهل السنة بإمامتهما على نحو خاص). وإذ كان ذلك ما قرره الزيدية صراحة[84]، فإنه يبدو أنه قد كان هناك أيضا -وراء القول بإمامة المفضول- ما سكتوا عنه الأشاعرة، فراحوا يسعون لذلك إلى منع إمامة المفضول. فلعلهم قرأوا جملة ما قاله الزيدية حول "إمامة المفضول"، وأدركوا ما ينطوي عليه من النظر إلى ما جرى، فيما يتعلق بالإمامة، بوصفه انتصارا لقيم القبيلة التي بدا لهم أن الإسلام لم يكن قد تجاوزها بعد[85]، وفطنوا إلى ما يرمي إليه هذا النظر للإمامة في سياق مغاير لما استقر عليه الفكر الشيعي على العموم. فإذ انشغل عموم الشيعة، من الإمامة، بالكيفية التي تتحقق بها (نصا وتعيينا لا اختيارا وشورى)، فإنهم لم يركزوا على تقييم ما جرى بشأنها من داخله، وانحصر دحضهم، لهذا الذي جرى، انطلاقا من كونه لم يتحقق طبقا للكيفية التي كان لابد أن يتحقق بها عندهم، وهي النص. وأما الزيدية، فقد انشغلوا، لا بدحض ما جرى بشأن الإمامة لمجرد مخالفته للكيفية التي كان لابد أن تتحقق بها، وهي النص (وكيف وهذا... وهم الذين بلغوا حد القول بأنها شورى)[86]. بل ركزوا الاهتمام على قراءة ما جرى واكتشاف قوانينه

٨٣- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٤٣٠ .

٨٤- فهم جميعا على "أن عليا كان مستحقا للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم في أن ولت أبا بكر وعمر.. ولكنها مخطئة خطأ بيّنا في ترك الأفضل". انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين (سبق ذكره) ج١ ص ١٣٧.

٨٥- فالأصل في إمامة المفضول هو: "تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا، وسيف أمير المؤمنين علي عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد". فكانت المصلحة، لذلك، في إمامة المفضول، لكنها كانت، على حال، خطأ لم يبلغ مع أبي بكر وعمر، بسبب الطبيعة المتميزة لشخصيتهما، درجة الفسق أو الاثم، ولكنه إذ يبلغ الذروة مع عثمان، فإنه يؤول إلى الطعن فيه وتكفيره. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل (سبق ذكره) ج١، ص١٥٥، ١٥٩، ١٦٠.

٨٦- الأشعري: مقالات الإسلاميين، (سبق ذكره)، ج١، ص ١٣٥.

الخاصة من الداخل، وهو ما آل بهم إلى إدراك كونه جاء تكريسا لعالم القبيلة الذي لم يكن الواقع قد تخطاه بعد. ومن غير شك فإنه في مقابل (عالم القبيلة) هذا، ماثلا في إمامة المفضول، قد كان هناك (عالم الفضيلة) ماثلا في إمامة الأفضل، وهو التقابل نفسه بين (عالم المتحقق) من جهة، و(عالم الممكن) من جهة أخرى. وهكذا يبدو الواقع -ضمن هذه النظر[٨٧]- منطويا في جوفه، لا على المتحقق فقط، بل وعلى الممكن أيضا، وبما يعني، بالطبع، إمكان سلب المتحقق ونفيه بواسطة الممكن. وإذن فإنهم لا يقبلون المتحقق بوصفه واقعة نهائية لا تقبل التخطي، بل بوصفه لحظة ضرورية فرضتها ظروف الواقع حقا، ولكنها مع ذلك، مجرد لحظة عارضة يستحيل إلا تجاوزها لافساح السبيل أمام الممكن للتحقق في صيرورة لا تتوقف فيها عمليات التحقق والتخطي، وهكذا فإن قبولهم للمتحقق كان قبولا (تاريخيا)، لا (مطلقا) كالحال عند الأشاعرة الذين سعوا إلى ترسيخ هذه النظرة المطلقة لكل ما تحقق إبان فترة الخلافة، ليبقى هذا المتحقق فاعلا أبدا في مخيال الجماعة وقادرا على صياغة تصوراتها، حتى في الحاضر. ومن هنا السعي الأشعري إلى "منع إمامة المفضول، التي أدركوا فيها سعيا بالممكن إلى زعزعة هذا المتحقق ونفيه.. وإذ التفضيل هو أداة الأشاعرة في منع "إمامة المفضول"، حسب الجويني، فإن ذلك يعني أن التفضيل ينبني بالأساس على نظرية في الطبيعة المطلقة للمتحقق وأوليته على الممكن. بل إن التفضيل الأشعري يسعى بالكلية إلى تغييب هذا الممكن وإقصائه على نحو تام، وذلك بوصفه سقوطا إلى الأقل فضلا على الدوام. فإذ الممكن يبدو الأفضل، تبعا للقول بإمامة المفضول، والمتحقق هو المفضول أو الأقل فضلا، فإن المتحقق هو، على العكس، الأفضل، تبعا للقول بالتفضيل، وأما الممكن فهو المفضول أو الأقل فضلا. وهكذا يبدو التحقق هو الأساس في الفضل، وبما يعني أن الشيء لا يتحقق لأنه الأفضل، بل إنه الأفضل لمجرد أنه قد تحقق فحسب. ومن غير شك فإنه يستحيل مع هذا التلازم بين المتحقق والأفضل تجاوزه أو تخطيه، وهو ما يجعل انبثاق التاريخ مستحيلا تماما. إذ الثبات عند (المتحقق)، بسبب كونه الأفضل، لا يقدم ألبتة تاريخا، لأن التاريخ هو صيرورة للواقع، لا تتوقف عند جانبه المتحقق، بل تتجاوزه إلى ما لم يكنه بعد، وهو ما يعني أن التاريخ في جوهره، هو سلب للمعطى المتحقق، وليس أبدا ثباتا عنده. وهكذا يتكشف التفضيل عن نظرة وضعية معادية للتاريخ، ذلك من حيث لا يرى -كالوضعية- إلا الواقع في جانبه، المتحقق فقط، ومن دون أن ينفذ إلى جملة الممكنات الكامنة فيه.. ومن هنا كونه يمثل تكريسا للواقع القائم،

٨٧- والحق أن قيمة هذه النظرة تتأتى من قدرتها على الجمع في بناء الواقع بين الممكن والمتحقق معا، وبما يعني تجاوزها الطعن في أحد طرفيه، وهو ما وقف عنده كل من الشيعة وأهل السنة الذين عجزوا لذلك عن الوعي بجانبي الواقع، واكتفوا بإسقاط تصوراتهم المطلقة عليه.

ومناهضة لأي سعي إلى تغييره، وهو ما يعكس طابعه التسلطي الذي يتفق فيه مع الوضعية التي أفاض ناقدوها في الكشف عن طبيعتها التسلطية[88]. ولعل ذلك يدفع إلى التأكيد على أن السياسة كانت هي الفضاء الذي انبثق فيه مفهوم التفضيل الأشعري على نحو مباشر، ولكن مع ملاحظة أنه قد خضع بدوره لقانون التحول الأساسي في الثقافة التراثية من التاريخي إلى البنيوي، وأعني أنه سرعان ما تجاوز ارتباطه التاريخي مع السياسة التي انبثق فيها على نحو مباشر، إلى تكوين مجال معرفي خاص راح منه يمارس هيمنة بنيوية شاملة على نظام المعرفة السائد في محيط الثقافة بأسره.

فإذا راح التفضيل، في سعيه إلى تثبيت الواقع القائم، يؤسس نفسه على تصور لما تحقق في الماضي (لا من حيث هو كذلك، بل بوصفه أساسا للحاضر) باعتباره الأفضل، فإنه كان، هكذا، يضع أساسه في الماضي. إذ المتحقق، من حيث هو كذلك، لا يتميز عن الممكن أو الذي لم يتحقق بعد إلا بأنه يتقدمه في الزمان، أعني أنه مجرد ماض. ولعل ذلك يعني أن المتحقق ليس إلا (المتقدم) قياسا على (المتأخر) الذي هو ممكن لم يتحقق بعد؛ وبما يعني أن المتحقق يرادف المتقدم، فيما المتأخر هو قرين الممكن. والحق أن هذا الارتباط بين (المتحقق والمتقدم) من جهة، و(الممكن والمتأخر) من جهة أخرى يبلغ حدا من الجوهرية يستحيل الفصل تماما دونه. ذلك أنه إذا كان مجرد التحقق لا يمكن أن يصنع فضلا، فإن الانتقال من (المتحقق) إلى (المتقدم) هو ما يصنع الفضل ويؤسسه، لأنه إذا كان المتحقق لا يتميز عن الممكن (غير المتحقق) إلا بمجرد التقدم في الزمان، فإن المتقدم لا يتميز على المتأخر -حسب خطاب الثقافة المهيمنة- بمجرد التقدم بالزمان، بل وبالعلية والطبع والشرف والمرتبة[89].

٨٨- كان ذلك ما أفاض فيه فلاسفة معهد العلوم الاجتماعية بفرانكفورت، وخصوصا أدورنو الذي عني بتحليل النزعة التسلطية على العموم، وكذا ماركيوز في: العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ط٢، القاهرة ١٩٧٩، ص٢١٢- ٣٢٨.

٨٩- والحق أن أولية المتقدم، على هذا النحو، قد تبلورت ضمن سياق فلسفي، حيث انبثقت عن الإشكالية الفلسفية الخاصة بعلاقة الله بالعالم، حين اضطر من رفضوا تقدما زمانيا لله على العالم، أن يبلوروا ضربا آخر من التقدم لله على العالم بالطبع والشرف والمرتبة. وبالرغم من ذلك، فإن المتكلمين قد استفادوا من هذه المسألة ضمن سياقهم الخاص، وعلى نحو يبدو فيه التقدم، هنا، لا لله على العالم، بل للنبي -وحتى للإمام- على غيره. وهكذا يتحدث الآمدي عن "المتقدم بالشرف" فيراه اختصاص أحد الشيئين عن الآخر بكمال لا وجود له فيه، كتقدم النبي صلى الله عليه وسلم على العالم "وكذلك يتحدث عن التقدم بالمرتبة، ويراه ممثلا في تقدم الإمام على المأمومين. وهكذا كانت المسألة الخاصة بأولوية المتقدم (بالمرتبة أو بالشرف...إلخ) مستوعبة ضمن السياق الكلامي. انظر: الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، نشرة عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ط٢، القاهرة ١٩٨٩، ص٣٨٠.

وهكذا يعكس الانتقال من (المتحقق) إلى (المتقدم) تحولا من فضاء (الزمان) إلى فضاء (القيمة)، وهو ما يتسق مع جوهر التفضيل على العموم. وإذ المتحقق هكذا، (أعني لا من حيث هو كذلك، بل بما هو يرادف المتقدم) لا يتميز بمجرد تقدمه في الزمان، بل -والأهم- بتقدمه في الطبع والشرف والمرتبة، فإن ذلك يعني أن أوليته ليست، هنا، واقعة عارضة أنتجتها الأسبقية الزمانية فحسب، بل واقعة أصلية ترتبط جوهريا، بطبيعة المتحقق أو المتقدم ذاته. ولقد اقتضى ذلك، بالطبع، تصورا لطبيعة هذا المتحقق -المتقدم، لا بوصفه وجودا حيا ينطوي- ككل حياة- على كافة ضروب التناقض والاختلاف، بل بوصفه نموذجا لابد من تصوره خلوا، على نحو مثالي، من كل ضروب الخلاف، وذلك عبر إسقاط الصور المتخيلة على هذا النموذج -المتقدم، بما يجعله فاعلا في صياغة مخيال الجماعة، وقادرا على توجيه حاضرها بالتالي. وهكذا يبدو وكأن ثمة ضربا من التوجيه المزدوج، للماضي من الحاضر أولا، توطئة لممارسة الماضي توجيهه للحاضر على نحو دائم لاحقا؛ فثمة أولا التوجيه للماضي عبر إسقاط الصور المتخيلة عليه من الحاضر، وثمة ثانيا التوجيه من هذا الماضي (الموّجه أصلا) عبر تبلوره في المخيال كبناء مطلق يستحيل تجاوزه في الحاضر. واللافت في هذا التوجيه المزدوج أنه يجعل مركزية التفضيل بأسره تقوم في الماضي، الذي ينطوي وحده -وعبر الاصطناع غالبا- على كل شروط الفضل والتميز. وإذ يصبح الماضي هكذا، أعني من حيث يستحيل إلى نموذج، هو مصدر الفضل وأصله، فإن كل زمان لاحق لا يمكن إلا أن يكون إطارا للأقل فضلا وقيمة، لأنه يمثل -آنئذ- مجرد انهيار للنموذج -المتقدم (في الماضي) وتدهور له. ولعل هذا الانشطار، في صميم الزمان، بين لحظة نموذجية وبين لحظات من الانهيار والتدهور تتلوها يعني أن المرء، هنا، بإزاء رؤية يبدو فيها التاريخ انهيارا وتدهورا، على نحو دائم، من الأفضل إلى الأقل فضلا، وبما يعني أن التفضيل قد استحال من مجرد أداة لتكريس الواقع القائم في الإمامة، إلى كيفية لتصور التاريخ بوصفه انهيارا، وهو التصور الذي أسس لرؤية للعالم راحت تنتظم كل ضروب التفكير وأدواته، وأنظمة إنتاج المعرفة داخل خطاب الثقافة المهيمنة.

ولقد راح الأشاعرة يمركزون هذه اللحظة -النموذج، التي يبدأ منها التاريخ دورة انهياره وتدهوره، حول "لحظة النبوة" التي كان لابد من تصورها -تبعا لذلك- ذروة الفضل ومثاله. ومن هنا السعي الملحاح إلى تصور هذه اللحظة خلوا من كل ضروب الاختلاف مطلقا، وبما يعني اختزال مسألة الفضل، فيما يتعلق بالحقب والقرون على الأقل، في مجرد الوحدة التي تخلو من الاختلاف، فيما يختزل غياب الفضل -تبعا لذلك- في التشتت والافتراق[٩٠]. وإذن فإن ما يبرر كون عصر النبي هو

٩٠- والحق أن ذلك يكشف عن الارتباط الجوهري بين مسألة التفضيل من جهة، والمسألة الأخرى التي ترتبط بالإمامة بدورها، وتكرس لنفس التصور المضمر عن التاريخ في النسق الأشعري، وأعني بها مسألة التكفير التي انبثقت بأسرها عن السعي إلى إقصاء التعدد والاختلاف. وذلك ما سنعود إليه لاحقا على أي حال.

"عصر السعادة"[91] إنه كان "عصر الوحدة"[92] الذي راحت تتلوه، لسوء الحظ، عصور الشقاوة بكل ما تمخضت عنه من مظاهر التعارض والاختلاف. وهنا يبدو وكأن لحظة النبوة تمثل ذروة الفضل وكماله بالقياس إلى ما يتلوها فقط، وبما يعني أنها تكتسب دلالتها ومعناها من التاريخ اللاحق عليها فحسب، والذي يكتسب منها، بدوره، كل دلالته ومعناه. ولعل ذلك يكشف عن كونها مجرد لحظة جزئية، وذلك من حيث لا تمثل أساسا لتصور تاريخ كوني شامل، بل للتاريخ اللاحق عليها فقط. ولقد أدرك الأشاعرة، فيما يبدو، ضرورة، تجاوز هذه الجزئية، لتبقى اللحظة التي يتأسس عليها التاريخ بريئة عن كل نقص من جهة، وقادرة على تفسيره في شموله وكليته من جهة أخرى. وإذ بدا أن أي سعي إلى تجاوز هذه (الجزئية) كان يقتضي تصور لحظة النبوة، لا كمجرد نقطة أولى يبدأ منها الفضل انهياره، بل كنتاج لتطور في الفضل تعد هي لحظة ختامه واكتماله، وبحيث تستمد، أيضا، دلالتها ومعناها من هذا التاريخ السابق عليها، وذلك بقدر ما يستمد منها، بدوره، دلالته ومعناه، فإن الأشاعرة قد راحوا يتصورون التاريخ السابق على نبوة محمد بوصفه تطورا في الفضل -لا انهيارا له- من الأقل فضلا إلى الأفضل، وأعني انهم راحوا يفاضلون بين الأنبياء، ولكن في ضرب من التفضيل كان لابد أن ينعكس فيه اتجاه الحركة من الأفضل إلى الأقل فضلا، إلى الحركة من الأقل فضلا إلى الأفضل. ومن هنا صاروا إلى "أن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضلهم (أي الأنبياء)، وأولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم، وهم خمسة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام"[93]، وجعلوا الفضل فيهم مترتبا من الأقل فضلا إلى الأفضل، وذلك باعتبار "أن من بُعث منهم إلى الكافة أفضل ممن بُعث منهم إلى قوم مخصوصين"[94]. وإذ يبدو التطور في النبوة من الخطاب "لقوم مخصوصين" إلى الخطاب

٩١- حسين الجسر: الحصون الحميدية، (سبق ذكره)، ص ٣.

٩٢- وهكذا اتفق متكلمو الأشاعرة على "أن المسلمين وقت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته كانوا على طريق واحدة، ولم يكن بينهم خلاف ظاهر". انظر: الاسفرائيني: التبصير في الدين، (سبق ذكره)، ص ١٢. ومن هنا فإنهم، ورغم الانشغال بتعيين أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين، قد سكتوا تماما عن نسبة أي ضرب من الاختلاف إلى فترة النبوة. وذلك رغم الاختلاف بينهم في تعيين أول ضروب الخلاف. فإذا يقف الأشعري (في المقالات) عند الإمامة كأول ما حدث من الخلاف، فإن الاسفرائيني (في التبصير) يرى الخلاف حول موت النبي أول ما حدث من الاختلاف، ويوافقه البغدادي (في الفَرق)، وأما الشهرستاني (في الملل) فإنه يرتد بأول ما حدث من الخلاف إلى ما هو أسبق، لكنه لا يتجاوز به ما حدث أثناء مرض موت النبي. ولقد سبق التأكيد على أن الإمامة هي -على أي حال- أول ضروب الخلاف المنتج نظريا على الأقل.

٩٣- البغدادي: أصول الدين، (مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية)، استانبول، ط١، ١٩٢٨، ص ٢٩٧.

٩٤- المصدر السابق، ص٢٩٧. وإذ راح البغدادي، هكذا يسعى إلى البحث في الطبيعة الخاصة بنبوة كل واحد من الأنبياء عما يرتب به الفضل بينهم، فإن ثمة من راح يرتب الفضل بينهم، لا حسب الطبيعة الخاصة لنبواتهم، بل حسب البعد أو القرب (التاريخي بالطبع) من الأفضل، الذي هو النبي محمد، ذلك أن "مرتبتهم فيه (أي الفضل) تأتي بعد مرتبته، وإن تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام". انظر: عبد السلام المالكي: اتحاف المريد في شرح جوهرة التوحيد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٤٨، ص ١١٩.

"للكافة"، وذلك من حيث "أن تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط. وأما دعوة عيسى عليه السلام فكأنه لم يظهر لها تأثير إلا في القليل (رغم أنها كانت خطابا للكافة).. وأن تأثير دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية، كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الأنبياء، فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الأنبياء والرسل"(٩٥)، فإن ذلك يؤكد على أن التاريخ السابق على نبوة محمد هو تطور "من الأقل فضلا إلى الأفضل. وهكذا يكون تبلور لحظة النبوة كذروة للفضل ومثاله، لا بالنسبة فقط للتاريخ اللاحق عليها (الذي يمثل سقوطا في الفضل)، بل وبالنسبة أيضا للتاريخ السابق عليها، والذي كان لابد أن يمثل صعودا في الفضل تكون هي -أي لحظة النبوة- ذروته وختامه، وبما يعني أنها الأساس في بناء كوني شامل تبدو هي قطبه ومركزه. لكنه التاريخ، هنا، لا بوصفه بناءا متجانسا، يكرس التجانس وحدته، بل التاريخ بما هو منقسم على ذاته بين لحظتين من الصعود والسقوط، لا سبيل ابدا إلى صهرهما في هوية واحدة.(٩٦)

وبالرغم من أن التفاضل بين الأنبياء -تكريسا لأفضلية النبي محمد على غيره- يبدو ضروريا، على هذا النحو، لتبلور النبوة كأساس لبناء تاريخ كوني شامل، إلا أنه يمثل مأزقا لمسألة التفضيل

٩٥- الرازي: النبوات، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص١٨١-١٨٣، وللرازي نفسه أيضا: انظر: معالم أصول الدين، نشرة طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، دون تاريخ، ص١٠٣- ١٠٤. وإذ يقف الرازي، في سعيه إلى تبرير أفضلية النبي محمد على غيره من الأنبياء، عند ضرب من التحليل لطبيعة الخطاب النبوي، فإن المؤلفات المتأخرة قد راحت، وعلى نحو يكشف عن هيمنة النقلي لا العقلي على بنائها كله، تستفيد أفضلية النبي على غيره، أما من "ندائه بيا أيها النبي، يا أيها الرسول، وهم (أي غيره من الأنبياء) ينادون بأسمائهم .. يا زكريا، يا إبراهيم، يا موسى، يا داود، إلى غير ذلك" وإما من "أن أمته أفضل الأمم لقوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، "وكذلك جعلناكم أمة وسطا" أي عدولا وخيارا. ولاشك أن خيرية الأمم إنما هي بحسب كمالها في الدين، وذلك تابع لكمال نبيها الذي تبعته، فتفضيلها تفضيل له". انظر: محمد بن محمد الأمير: حاشية على شرح المالكي لجوهرة التوحيد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٤٨، ص١١٩، وانظر كذلك شرح المالكي بهامش هذه الحاشية، نفس الصفحة.

٩٦- وإذ يبدو التاريخ، ضمن هذا الانقسام، صعودا للفضل فيما قبل لحظة النبوة، وسقوطا له بعدها، فإن ذلك يكشف عن أن التطور في التاريخ يرتبط فقط بالفاعلية المباشرة (للوحي) في العالم، ودوام اتصال الله به، فيما يبقى السقوط والضياع مرتبطا بانقطاع الوحي، ولا يؤثر في ذلك القول بأنه، رغم هذا الانقطاع المباشر، يبقى حاضرا في العالم، ولكن من خلال فاعلية (الوعي) الذي يبدو، حسب هذا التصور للتاريخ، مرادفا للتدهور التاريخي. ولعل هذا الانقسام بين صعود وهبوط، يمثل تجسيدا لتلك الدراما الكونية عن لحظة من السعادة توحُّد فيها الله والإنسان معا، تلاها افتراقهما وسقوط الإنسان غريبا في عالم الشقاء والرذيلة. وإذ تبدو لحظة السعادة، في هذه الدراما، هي لحظة التوحُّد، فيما يرتبط ما تلاها من الشقاء بداء الافتراق، فإن التوازي يبدو شاملا بن هذه الدراما وبين التاريخ المضمر في النسق الأشعري، وذلك من حيث إن لحظة الفضل أو السعادة فيه هي أيضا لحظة (وحدة)، فيما يرتبط تدهور الفضل فيه بالاختلاف والفُرقة.

بأسرها، وذلك من حيث يكشف عن اتجاه للفضل يعاكس اتجاهه في التفضيل على العموم. فقد بدا أنه يستلزم انكسارا لنمط التفضيل السائد من الأفضل إلى الأقل فضلا، والتحول عنه إلى نمط مغاير -بل مناقض- يمضي فيه التفضيل من الأقل فضلاً إلى الأفضل. والحق أن هذا الانكسار في نمط قد أصبح ضروريا، حين بدا للأشاعرة مستحيلا، اعتبار النبوة مجرد نقطة الصفر في التاريخ الذي انشغلوا به، وهو التاريخ اللاحق عليها، وذلك من حيث أدركوا استحالة تصورها في انفصال عن كل ما سبقها، (حيث اعتبر الإسلام الإيمان بالنبوات السابقة جزءا من الإيمان بنبوته الخاصة)، وبما يعني أنهم كانوا مضطرين للتفكير في وضعها بالنسبة للتاريخ السابق عليها. وإذ راحوا يفكرون في هذا التاريخ السابق، فإنهم لم يستطيعوا إلا تصورها لحظة ختامه واكتماله، وبما يعني أنها -هنا- نهاية تاريخ كان لابد أن يكون تاريخ الفضل المتصاعد. وإذ آل بهم التفكير في وضعها بالنسبة للتاريخ اللاحق عليها إلى تصورها نقطة ابتداء انهياره، فإنها بدت، هنا، نقطة البدء في تاريخ مغاير، هو تاريخ الفضل المتساقط. ولأن التفضيل عندهم يتبلور ضمن هذا الانشغال بالتاريخ اللاحق فحسب، أعني من تصورها نقطة ابتداء فقط، فإن المأزق، الذي يفرض ضرورة انكساره، ينشأ من هذا التصور الذي يفرضه قيام تاريخ سابق عليها، أعني من تصورها لحظة اكتمال وختام. ولعل ذلك يكشف عن أن تجاوز مأزق التفضيل مشروط بتصور النبوة كمجرد لحظة ابتداء فقط، وأعني مشروط بتصورها من دون تاريخ سابق عليها. وإذا سبق التنويه بأن تصورها من دون تاريخ سابق عليها يُعد تنكرا لكل النبوات السابقة، الأمر الذي يتعارض مع روح الإسلام الحقة، فإنه بدا وكأنه الأمر يقتضي بلوغ تصور يمكن الجمع في بنائه بين وضع نبوة محمد كحقيقة أولى يبدأ منها كل تعيين من جهة، وبين اعتبار كافة النبوات الأخرى من جهة أخرى. وبالرغم من أن الفكر -قد أمكنه بلوغ مثل هذا التصور بالفعل، ولكن في إطار حقل معرفي مغاير لعلم الكلام، هو حقل التصوف[٩٧]، ومن خلال مفهوم "الحقيقة المحمدية" تحديدا، إلا أن مأزق التفضيل قد بقى قائما، وبما يعني انه يستعصى على أي تجاوز.

فالحق أن "مفهوم الحقيقة المحمدية" يضع النبوة المحمدية كحقيقة أولى تبدأ منها، لا كل النبوات والشرائع فقط، بل وكل التعينات الأنطولوجية والمعرفية. ومن هنا كليتها[٩٨]، التي تبرر مركزيتها ضمن

٩٧- ولعل الصورية تحديدا، هي التي أعجزت النسق الأشعري عن بلوغ هذا التصور، وذلك من حيث يقتضي هذا التصور ضربا من الجدلية يفتقر إليه النسق في تجليه الكلامي. ولعل هذا التحديد بتجليه الكلامي فقط، يبدو مقصودا تماما، لأن النسق نفسه قد راح ضمن حقول أو تجليات معرفية أخرى يكتسي طابعا جدليا، من دون أن يعني ذلك أي كسر لبنيته، الأمر الذي يتبدى جليا مع ابن خلدون، مثلا، في حقله التاريخي. ولعل ذلك يعني أن البنية الأشعرية قد راحت تتشكل داخل حقول معرفية عدة من دون أن تنكسر، ومن دون أن تطمس أيضاً هذه التشكلات ما تنطوي عليه هذه البنية من تأزمات باطنية، الأمر الذي يؤكده تشكلُها، ومن خلال مفهوم التفضيل خاصة، في حقل التصوف.

٩٨- ابن عربي: فصوص الحكم، بشرح القاشاني، (مكتبة الحلبي) القاهرة، ط٢، ١٩٦٦، ص ٣٢٦.

سياق أي تاريخ، حيث تشمل كافة التعينات، (أنطولوجياً) من حيث هو -أي النبي محمد "كأول تعّين تتـعّين به الذات الأحـدية قـبل كل تعّين-[٩٩] القطب الذي تدور عليـه أفـلاك الـوجـود من أوله إلى آخره"[١٠٠]، و(معرفياً) من حيث هو "صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه في الدنيا"[١٠١]. وليس من شك في أن مركزيته النبوية تلك، ترتبط -جوهريا- بأوليته الأنطولوجية، وأعني باعتبار كونه صاحب وجود سابق بالاسم الباطن أو "الروح المجرد"، حيث "كان لها (أي لروح محمد) وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة. وأعلمه (الله فيه) بنبوته، وبشره بها، وآدم لم يكن إلا كما قال بين الماء والطين"[١٠٢]. ولقد كان للنبي، بهذه النبوة السابقة في عالم الغيب "الحكم باطنا في جميع ما ظهر من الشـرائع على أيدي الأنبيـاء والرسل، سـلام الله عليـهم أجـمعين"[١٠٣]، وبما يعني أن هـذا الحكم "كان منسوبا في الباطن والحقيقة إلى محمد، وفي الظاهر والمجاز، كان منسوبا إلى من نُسب إليه من شرع إبراهيم وموسى وعيسى، وجميع الأنبياء والرسل"[١٠٤]. ومن هنا كونهم -أي هؤلاء الأنبيـاء جميـعا- دونه في الفـضـل "وملحـقـون به لحـوق الكامل بالأكـمل، ومنتـسـبـون إليـه انتـسـاب الفـاضل إلى الأفضل"[١٠٥]. وبالرغم من أن جميع الأنبياء في الفضل دونه، إلا أنهم يتفاضلون فيما بينهم لاشك، على نحو تتجه فيه حركة الفضل من الأقل فضلا إلى الأفضل، وذلك من حيث تبلغ النبوة المحمدية - عند الصوفية- غاية تحققها النهائي وكمالها الأخيـر، مع كل واحدة من لحظات تحققها الجزئي (مع الأنبياء السابقين على محمد) بأكثر مما كانت عليه مع سابقتها، ومن هنا ما لاحظه (ابن عربي) من "أنهم -أي الأنبياء- في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التعّين الأول ولا يبلغونه"[١٠٦]. إذ الفـضل، هـكذا، يتصـاعـد بينهم من الأقل فـضـلا إلى الأفـضل الذي لا يبلغ فـضله أحـد. وإذن فـإنه التصاعد للفضل ينتظم النبوات الجزئية. وذلك رغم الوجود السابق، في البدء للحقيقة المحمدية[١٠٧]؛

٩٩- المصدر السابق، ص ٣٢٦.

١٠٠- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ط٤، ١٩٨١، ص ٧٤.

١٠١- ابن عربي: الفتوحات الملكية، نشرة عثمان يحي (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٧٢، ج٢، ص ٣٣١.

١٠٢- المصدر السابق، ص ٣٣١.

١٠٣- المصدر السابق، ص ٣٣١.

١٠٤- المصدر السابق، ص ٣٣٢.

١٠٥- الجيلي: الإنسان الكامل، (سبق ذكره) ص ٧٢.

١٠٦- ابن عربي: فصوص الحكم، (سبق ذكره)، ص ٣٢٦.

١٠٧- والحق أن (كلية) الحقيقة المحمدية في مقابل (جزئية) النبوات اللاحقة، قد يوهم بكون الانتقال بينهما هو انتقال من الأفضل إلى الأقل فضلا، وذلك باعتبار افضلية الكلي على الجزئي على العموم. ولكن حقيقة كون (الكلي) يستلزم (الجزئي) ويقتضيه في تحقيق وجوده المتعين، وبحيث يبقى دونه وجودا مجردا فارغا، يكشف عن استحالة تميز الكلي، هنا، عن الجزئي بأي فضل. والحق انه كان يمكن الانطلاق من هذه الواقعة التي يتعانق فيها الكلي والجزئي، ويقترن فيها

وبما يعني أن وضع هذه الحقيقة المحمدية كنقطة ابتداء الزمان والوجود بأسره، لم يحل دون أن تكون مسيرة التاريخ اللاحق صعودا من الأقل فضلا إلى الأفضل. والحق أن ذلك يرتبط بكون الوجود المجرد أو الباطن للحقيقة المحمدية، يبدو في حاجة إلى الاكتمال بالوجود العيني الظاهر الذي تحققه النبوات الجزئية لسائر الأنبياء قبل محمد. إذ من دون هذا الاكتمال للحقيقة المحمدية بالوجود العيني الظاهر، فإنها تبقى مفهوما فارغا لا ينطوي على شيء. وإذ التاريخ اللاحق بأسره، وحتى لحظة الوجود التاريخ المتحقق للنبوة المحمدية، يمثل مسيرة تعّين الوجود المجرد للحقيقة المحمدية واكتماله بالوجود الظاهر، فإن كل واحدة من لحظاته كان لابد أن تمثل صعودا في الفضل من الأدنى إلى الأعلى، وعلى نحو يبدو فيه سياق الصعود في الفضل من الأكثر تجريدا إلى الأكثر تعّينا. ولعل ذلك يعني أن الوجود السابق للحقيقة المحمدية في البدء، لم يفرض تصورا للفضل من الأفضل إلى الأقل فضلا، لأنه وجود فارغ وفقير بسبب ما ينطوي عليه من صورية وتجريد. ولكن بلوغ هذا الوجود المجرد ذروة الامتلاء والتعّين، مع التحقق التاريخي للنبوة المحمدية، يجعله يبلغ، فعلا، ذروة الفضل الذي يمكن تصور التاريخ اللاحق عليه تدهورا بالنسبة إليه. وهكذا يعكس مفهوم "الحقيقة المحمدية" ضربا من التمييز بين الوجود الميتافيزيقي السابق لمحمد من جهة، وبين الوجود التاريخي المتحقق لنبوته من جهة أخرى. وحسب هذا التمييز، فإن الوجود الميتافيزيقي الأول يفرض تصورا للفضل صعودا من الأدنى إلى الأعلى، فيما يفرض الوجود التاريخي المتحقق لنبوته تصورا معاكسا للفضل ينحدر من الأعلى إلى الأدنى(١٠٨).

وبالرغم من أن "مفهوم الحقيقة" قد أفلح، هكذا، في وضع النبوة المحمدية كحقيقة مطلقة يبدأ منها كل زمان وتاريخ، إلا أنه، رغم ذلك، لم يستطع إلا تصور الفضل ابتداء من هذه الحقيقة، بوصفه

ترقي الحياة المحمدية في الفضل مع اكتمال تعيّنها الظاهر في نبوات جزئية تتحقق في الوجود، إلى أن النبوة، كلحظة متحققة، يمكن أن تكون أساسا لترقي الفضل، ول يس انهياره، ابتداءً من اغتنائها في الوجود، ومع الوعي بإغنائها له أيضا، من خلال التراكم الحاصل في الخبرة البشرية، والذي يجعلها تتسع لما لم تكن تعرفه على نحو مباشر.

١٠٨- وبالرغم من أن النسق الصوفي -إذ راح يدرك الوجود التاريخي المتحقق للنبوة المحمدية، وغير منفصل عنه -قد رأى في كل التاريخ اللاحق على التحقق التاريخي للنبوة المحمدية، ضروبا أخر من التجلي للحقيقة المحمدية لا تفترق كثيرا عن ضروب تجليها السابق قبل نبوة محمد، وذلك من خلال الأولياء، وبما يعني دوام الفضل، إلا أنه تمسك بوضعهم في الفضل دونه، وبما يعني تأكيد انحدار الفضل ابتداءا منه. وذلك أنهم (أي الأولياء) منه، صلى الله عليه وسلم، بالموضع الأدنى، ومن مستواه بالتجلي الأسنى، فحصلوا في أنيته الحصر، وتمكنوا من قبضة الأسر، وانفرد (أي النبي) -في مستواه- بمن اجتباه ومن اصطفاه، وصيره الحق تعالى خزانة سره وموضع نفوذ أمره". انظر: ابن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء شمس المغرب، (القاهرة، ١٩٥٤)، ص ٤٢. وهكذا يتكشف النسق الصوفي، فيما يتعلق بالتفضيل -ومع ابن عربي تحديدا، وهو ذروة النسق- عن نفس البنية المهيمنة على النسق الأشعري.

صعودا من الأقل فضلا إلى الأفضل. فبدا -هكذا- وكأن هذا المفهوم قد اخفق في تجاوز مأزق التفضيل، وذلك من حيث ظل يفرض مسارا للفضل، فيما قبل تحقق النبوة المحمدية، صعودا من الأدنى إلى الأعلى، وانهيارا له بعد تحققها من الأعلى إلى الأدنى، وبما يعني عجزه عن تجاوز التصور الأشعري للتفضيل على العموم، وانتهائه إلى نفس المأزق الذي آل إليه التفضيل الأشعري(١٠٩). والحق أن ذلك يعني أن مفهوم التفضيل يتكشف عن مأزق بنيوي يستحيل تجاوزه أبدا.

وبالرغم من هذا المأزق الذي آل إليه السعي إلى وضع النبوة كلحظة مركزية يبدأ منها التاريخ مسيرة انهياره وتدهوره، فإن إطار هذه اللحظة المركزية قد راح يتسع، عند الأشاعرة، لينطوي على حقبة الخلافة الراشدة أيضا. ولقد كان ذلك لازما، بالطبع، لأن التفضيل بأسره قد انبثق من التفكير في هذه الحقبة تحديدا، بل انه كان مجرد إسقاط مثالي متأخر راح يقرأ الأشاعرة من خلاله وقائع أحداث هذه الحقبة بالذات.(١١٠) وإذ راح الأشاعرة، فيما لاح آنفا، يؤسسون مركزية عصر النبوة على كونه عصر "الوحدة" الذي لا ينطوي على أي اختلاف، فإنهم راحوا -وقد أدركوا الاختلاف جليا، وإلى حد الفتنة، في هذه الحقبة(١١١)- يتأولون كل ضروب الاختلاف فيها بوصفها ضروبا من الاجتهاد.

١٠٩- ولعل ذلك يكشف عن كون مفهوم "الحقيقة المحمدية" قد دتبلور، في جزء منه على الأقل، في ارتباط مع مسألة التفضيل، الأمر الذي يؤكد على إمكانية قراءة هذا المفهوم الصوفي من خلال التفضيل الأشعري، وقراءة التفضيل الأشعري به أيضا. ومن هنا إمكان الاختلاف مع أولئك الذين راحوا -انطلاقا من قراءة أشمل للتصوف بالتشيع- يرون في هذا المفهوم الصوفي مجرد حاشية على مفهوم"الإمامة الباطنية" الذي بلوره الشيعة، بمعنى الأمر هكذا مع "الشيبي" الذي لا يفعل -وفيما يبدو من عنوان كتابه عن "الصلة بين التصوف والتشيع"- إلا أن يقرأ التصوف بالتشيع على العموم، وذلك ما تابعه فيه "الجابري" الذي راح -في "بنية العقل العربي"- يقرأ، بدوره، التصوف بالتشيع، وان اختلف بأنه يقرأهما معا من خارجهما، أعني بالهرمسية. وبالرغم من إمكان هذه القراءة بالطبع -بل إنها تعد الأكثر إمكانا ومباشرة، وذلك من حيث يبدو التوازي لافتا بين التصوف والتشيع -إلا أنه يبدو ممكنا أيضا- وان على نحو أقل مباشرة وأكثر خفاءً قراءة التصوف بالأشعرية. ولعل ذلك ما يبرر إمكان قراءة ابن عربي مثلا، بالغزالي، وذلك لا لمجرد التأكيد على قيمة الإنجاز الصوفي للغزالي، بل والتأكيد -في العمق على الأشعرية المضمرة لابن عربي، وذلك بالرغم من خصوصيته بالطبع. تلك الخصوصية التي ستفاد من سعيه الجبار إلى استيعاب كل ما أبدعته الحضارة في كافة الحقول المعرفية، وليس من خروجه عن البنية المهيمنة على الثقافة التراثية بأسرها، وهي البنية الأشعرية. إذ الحق أن مركزية النسق الأشعري قد جعلت منه بنية موجهة وحاضرة داخل كل حقوق هذه الثقافة.

١١٠- إذ في حين راح الاخباريون -فيما سبقت الإشارة- يقرأون أحداث هذه الحقبة من خلال مفهوم "القبيلة"، فإن الأشاعرة كانوا أحرص على قراءتها من خلال التفضيل والفضيلة، وذلك سعيا إلى تثبيتها وما ترتب عليها. انظر ص٢٢، ما قبلها من هذا الفصل.

١١١- ومن هنا النظر هذه الحقبة بوصفها تمثل انهيارا نسبيا للفضل، حيث "يظل الانهيار محصورا دون هبوط شديد أو انكسار حاد". انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥ (الإيمان والعمل والإمامة)، (سبق ذكره)، ص ٣٤٦.

وهكذا صار (الأشعري) إلى أن "ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعلي الإمام، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة والشهادة، فدل أنهم كانوا على حق في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما كان على تأويل واجتهاد"[١١٢]، ويتابع (ابن خلدون) بأن: "المجتهدين إذا اختلفوا: فإن قلنا أن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مخطئ، فإن جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعين المخطئ منهم، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا.. (ثم يردف)، هذا هو الذي ينبغي أن تُحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين[١١٣]، فهم خيار الأمة، وإذا جعلناهم عرضة للقدح فمن الذي يختص بالعدالة.. فاياك أن تعوِّد نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوِّش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت، فهم أولى الناس بذلك، وما اختلفوا إلا عن بينة"[١١٤]. وذلك أن "كل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبدنا بتوقيرهم وموالاتهم والتبري من كل من ينقص أحدا منهم"[١١٥]. وهكذا، من نهي (ابن خلدون) عن التعرض للصحابة. وتأكيد (الأشعري) على التعبد بتوقيرهم، راح الأشاعرة يكرسون مركزية حقبة الخلافة وعصر الصحابة ايضا. وفي كل الأحوال فإن مركزية اللحظة (النبوة أو الخلافة) تنبني على قراءتها، لا من خلال تاريخها، بل عبر إسقاط التصورات المثالية المتخيلة عليها.

١١٢- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

١١٣- يلح ابن خلدون على إضافة "التابعين" أيضا إلى هذه اللحظة المركزية، بل لعله يتسع -فيما سيبدو لاحقا- بإطار هذه اللحظة ليشمل البعض ممن بعدهم أيضا. ولعل ذلك كان، في جزء منه، دفاعا صريحا عن أوضاع سياسية معينة من جهة، واختيارا لنمط الحركة التاريخية (من الأفضل إلى الأقل فضلا) على فترات تاريخية لاحقة من جهة أخرى، وذلك رغم أنه، والأشعري قبله، يسكت تماما عن أي ذكر للخلاف في حقبة عثمان.

١١٤- ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره) ج٢، ص٦١٧، ٦٢٤.

١١٥- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره) ص ٧٨.

١١٦- ولابد، هنا، من التنويه، بأن هذا السعي إلى الخروج بها من التاريخ، كان يتحقق بفضل التاريخ، لا رغما عنه، أعني أنه كان نتاج السعي إلى تكريس واقع سياسي ما.

١١٧- فثمة -حسب الايجي- من "أنكر وقع الفتن والحروب بين أصحابه" وثمة أيضا من "سكتب -حال الإقرار بوقوعها- عن الكلام فيها". وإذ يفضل الايجي هذا الاقرار مع السكوت -وذلك من حيث أن في الانكار كليا" مكابرة للتواتر"، وهو آلية أشعرية جديدة بالاعتبار-، فإنه لم يفعل إلا أن راح يكرس توجها أشعريا أصيلا. انظر: الايجي: المواقف (سبق ذكره)، ص ٤١٣. وهكذا يكون الأمر قد ابتدأ مع (الأشعري) ابن خلدون باعتبار ما جرى بين الصحابة على الاجتهاد والتأويل، رغم أنه يكون تأويلا لم يوصل إليه، ولم يوقف عليه (حسب الآمدي) ثم آل إلى القطع بوجوب الكف والسكوت عما جرى بينهم (الباقلاني -الآمدي -الرازي -الايجي)، حتى تطور أخيرا باتجاه إنكار وقوع هذه الأخبار كليا.

يبدو -إذن- أن المركزية في هذه اللحظة، إنما تتأسس على السعي إلى انتزاعها من تاريخها(١١٦)، عبر السكوت عنه أو التنكر له وإخفاءه(١١٧)، وذلك توطئة لتحويلها إلى بنية مثالية متعالية، تحوز -في تعاليها- على كل سمات الإطلاق والقداسة، وبما يعني أن المرء، هنا، بإزاء أحد تجليات التحول الأثير، في النسق المهيمن على الثقافة التراثية، من التاريخي إلى البنيوي. وبمثل ما يكون هذا التحول أحد أهم آليات النسق في تكريس هيمنته وتأبيدها على العموم، فإنه يكون، هنا، آلية هذه اللحظة في تأسيس مركزيتها وفرض هيمنتها على نحو يستحيل تجاوزه ألبتة. ذلك أنها (أعني اللحظة المراد مركزتها) حين تفك روابطها مع التاريخ، فإنها تسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تطور أو تجاوز. إذ هي تستحيل، عبر هذا الانفكاك من التاريخ، من مجرد (لحظة) يبدأ منها الوعي مسيرته، متمثلا ومستوعبا ومتجاوزا لها، رغم تميزها، إلى صور وجود جديدة، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون -بسبب طابعه- لحظة ابتداء، بل واقع نهائي مكتمل لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليدا واجترارا، والاحتفاظ به، في اكتماله المطلق، عصيا على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى. ذلك أنه يبدو أن النموذج، أي نموذج، لا يمكن أن يكون، وخصوصا حين يحقق مفارقته وتعاليه بالانفكاك عن التاريخ، موضوعا لموقف (معرفي)، بل لموقف (سيكولوجي)(١١٨) بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي، وبلغة التحليل النفسي، نوعا من "التثبيت" عنده، وهو ما يجعله (أي النموذج) لا يفلت فقط من هيمنة الوعي، بل ويفرض عليه، وربما أيضا على "اللاوعي" بمعناه المعرفي لا النفسي بالطبع، سطوة لا مهرب منها. إذ المعرفة الحقة هي، في جوهرها، فعل جدلي، أعني أنها فعل يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزه في آن معا، وهو ما يكشف عن كونها، في العمق، فعل هيمنته. وإذ يبدو ذلك غير ممكن فيما يتعلق بالنموذج من حيث هو كذلك، أعني من حيث يسعى، بدوره للهيمنة، فإنه لا يمكن، بالطبع، أن يكون موضوعا لمثل هذا الضرب من المعرفة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهي معه تلغي فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعها، وبما يعني هيمنته عليها بالطبع. وهكذا يبدو وكأن النموذج ينتج شكلا معرفيا سرعان ما يقوم هو، بدوره، بإنتاج هذا النموذج(١١٩). وضمن

١١٨- إذ بالرغم من أن التحول باللحظة إلى بنية متعالية أو نموذج، هو -في جوهره- تحول معرفي، أعني أنه مشروط بشكل محدد في إنتاج المعرفة، إلا أنه ينطوي أيضا على دلالة "نفسية" مرضية، وذلك من حيث يؤدي إلى "تثبيت" الوعي عند هذه اللحظة لا يتجاوزها. إذ الوعي، هنا، ينتج شكلا معرفيا ما، لكنه سرعان ما يدرك اغترابه أمام ما ينتجه هذا الشكل، ولاشك في أن اغترابه، هذا، هو نتاج وهم من طبيعة نفسية لا معرفية. لكنه يبقى أن (المعرفي) و(النفسي)، يتضافران معا في تكريس مركزية وهيمنة هذه اللحظة -النموذج.

١١٩- وإذ لم يعرف هذا الشكل المعرفي المهيمن، منذئذ وللآن، إلا هذا الإنتاج لموضوعه كنموذج، فإنه راح ينتج كل موضوعاته على هذا النحو، وبصرف النظر عن مصادرها، وأعني أنه أحالها جميعا إلى نماذج لا تاريخية مفارقة.

هذا الإنتاج المتبادل (من النموذج للشكل المعرفي والعكس) فإن تحرير الوعي من هيمنة هذا اللحظة - النموذج، أو حتى أي نموذج، لا يكون إلا بردها إلى تاريخها- الذي يجتهد النسق المهيمن في إخفائه والتنكر له -سعيا إلى تفكيك مركزيتها وتحويلها من (نموذج) إلى مجرد لحظة بإمكان الوعي، رغم تميزها، أن يتجاوزها، لا باستبعادها كليا بالطبع، بل باستيعابها ضمن أشكال للوجود أكثر تطورا، وأعني أنه لا يكون إلا بإنتاج نوع من المعرفة الحقة بها، بدل أن تكون في وضعها الراهن، موضوعا لتثبيت نفس مرضى. وإذن فالأمر، هنا، لا يتعلق بنفي اللحظة المركزية، أو حتى دحض تميزها، بل يتعلق فقط بإنتاج معرفة بها تغاير كيفية الإنتاج المعرفي السائد لها، وخصوصا أنه قد آل، لا إلى مجرد غربة الوعي، بل وغربة التاريخ أيضا.

ذلك أن "نمذجة" اللحظة - أي لحظة؛ وأعني تصورها من طبيعة مغايرة للتاريخ ومفارقة له، يفرض على كل التاريخ اللاحق أن يكون، لا امتداداً، بل سقوطاً. إذ تبدو اللحظة، حين تصير نمذجا، غريبة عن التاريخ ولا تنتمي إليه، وذلك ما يجعل التاريخ، بدوره، غريباً عنه ولا ينتمي إليها. وإذ يبدو السبيل إلى قهر غربة التاريخ وعدم إنتمائه إلى هذه اللحظة، ماثلاً فقط في السعي إلى التماهي أو التوحد معها، فإن ذلك يكشف عن مفارقة تاريخ يسعى بنفسه إلى أن يكون لا تاريخاً. وذلك أن اللحظة المتعالية هي التي تتعالى بالتاريخ، في سعيه إلى التماهي معها، وإلى لا تاريخيتها، دون أن يكون هو نفسه قادراً على استيعابها ضمن حدوده الخاصة، وأعني أنها تنطوي عليه في جوفها دون أن يكون قادراً، بالمثل، على احتوائها في جوفه، والحق أن ذلك يرتبط بأن التاريخ، في سعيه إلى التماهي مع هذه اللحظة- النموذج، لا يعرف إلا كيفية واحدة في إنتاجها معرفياً، وهي التكرار والإجترار؛ وهي "معرفة" لا تكشف إلا عن الحضور الطاغي لموضوعها، وهو هنا هذه اللحظة- النموذج، وبما يسلب التاريخ هويته، ولا يُبقي إلا الهوية اللا تاريخية الخاصة بهذه اللحظة- النموذج، ولعل ذلك هو مأزق أي تصوّر لتاريخ يتخذ نقطة ابتدائه (أو بالأحرى سقوطه) من خارجه؛ وأعني أنه يبقى محكوماً بأن يكون: إما سقوطاً أو لا تاريخاً، وهذا الخيار أمام التاريخ، بين أن يكون سقوطاً أو لا تاريخاً، يأتي من أن تجاوزه لتدهوره وسقوطه يبدو مشروطاً بنفيه لذاته على نحو جوهري. ومن هنا فإن التاريخ اللاحق للحظة النبوة والخلافة كان لابد أن يجمع بين كونه سقوطاً ولا تاريخاً، وذلك من حيث أن ابتداءه من وضع النبوة والخلافة كنماذج متعالية ومن طبيعة لا تاريخية[١٢٠]، راح يفرض عليه، لا

١٢٠- إذا كان "الأشعري" قد راح، فيما سبقت الإشارة، يتحدث عن التعبُّد" بتوقير الصحابة، وكان يعني الخلفاء خاصة، فإن "ابن حزم" يتحدث صراحة عن "المقدس المُطهر البائن فضله على جميع الناس صلى الله عليه وسلم" انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج٤ (سبق ذكره) ص ١٠٠، وهكذا يبدو وكأن الحديث المتداول عن النبوة والخلافة قد انتقل إلى فضاء "التعبُّد " و"التقديس"، وهو فضاء متعال ولا تاريخي بالطبع.

مجرد السقوط والتدهور، بل والسعي إلى تجاوزهما، عبر التماهي مع نماذج من خارجه. انه -إذن- تاريخ محكوم بالانهيار والتدهور، ولا سبيل أمامه إلى تجاوزهما إلا بان يكون لا تاريخا.(١٢١)

واللافت حقا أن هذا التصور للتاريخ سقوطا من اللحظة -النموذج خارجه، قد استحال إلى نمط للتأريخ الخاص بكل حقبة -أو دولة-، وذلك في التاريخ اللاحق للنبوة بأسره، وبما يعني انطواء كل حقبة لاحقة للنبوة على لحظة -نموذجية،(١٢٢) يبدأ منها التاريخ الخاص بها، انهياره الذي يتزايد مع كل ابتعاد عنها بالطبع. هكذا يظهر الأمر صريحا عند ابن خلدون الذي لم يفعل إلا أن قرأ التاريخ الخاص بكل من الدولتين الأموية والعباسية بحسب هذا النمط لا غير.(١٢٣) وبالرغم من أن الأمر

١٢١- وإلى الآن، فإن كل قراءة لواقع الذات لا تدرك فيه أبدا إلا تاريخا للسقوط والتدهور، لكنها لا تتخذ من هذا الإدراك نقطة تبدأ منها التحليل والفهم والتفكيك من الداخل، بل لتبرر به سعيها إلى القفز عليه بأسره، والتماهي مع ما تتصوره نموذجها الأعلى. وهكذا لا تتكشف هذه القراءات -إلا فيما ندر- إلا عن القفز على تاريخ الذات المنهار إلى التماهي مع جملة نماذج مستعارة من خارجه. وضمن هذا السياق لا يتميز القفز إلى (السلف) عن القفز إلى (الغرب)، إذ الجميع في الفكر (قفز). والحق أن هذه القراءات لم تفعل -عبر هذا القفز- إلا تكريس المزيد من الانهيار والتدهور في واقع الذات، وذلك لأنه لا تقدم أبدا إلا في التاريخ، بينما هي لا تعرف إلا القفز خارجه.

١٢٢- ولعل ذلك يتفق مع ما ورد في حديث للنبي صلى الله عليه وسلم من "أن الله يبعث على رأس أمتي، كل مائة عام من يجدد لها دينها"، وبما يعني أن على رأس كل حقبة (أو مائة عام) نموذج (أو مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق.

١٢٣- وإذ يتخذ هذا النمط (نموذج/ تدهور) صورة الزوج (خلافة/ ملك" -شرط أن تفهم الخلافة، هنا، بوصفها (معنى) يمكن أن يدوم، لا (حقبة) تحققت وانقضت-، فإن ابن خلدون راح يرى معاني الخلافة قائمة مع معاوية -وكمهده يسكت عن يزيد- "وكذلك مع مروان بن الحكم وابنه (عبد الملك)، وان كانوا ملوكا، فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق (أي لمعاني الخلافة) جهدهم، إلا في ضرورة تحملهم على بعضها خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد (واللافت أن ابن خلدون لا يجد ما يبرر به ما أحدثه الأمويون إلا هذه" الخشية من افتراق الكلمة، والعجيب أنها ليست كلمة "الأمة"، بل كلمة "العصبية" -عصبية بني أمية بالطبع). يشهد لذلك (أي لقيامهم بمعاني الخلافة) ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء، وا علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم، فقد احتج مالك في "الموطأ" بعمل عبد الملك. وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين، وعدالتهم معروفة، ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك، فكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه. وتوسطهم عمر بن عبد العزيز، فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده، ولم يهمل (وبما يعني بقاء معاني الخلافة في هؤلاء). ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها (وبما يعني ذهاب معاني الخلافة، وبحيث لم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحتا). وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم افعالهم، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم. وولي رجالها الأمر، فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه (أي حسب معاني الخلافة) ما استطاعوا، حتى جاء بنو الرشيد من بعده، فكان منهم الصالح والطالح. ثم أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا (وبما يعني ذهاب معاني الخلافة ثانية)، فتأذن الله بحربهم، انتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه". ومن حسن الحظ أن ابن خلدون قد أشار إلى أن "المسعودي" بدوره قد أرخ لبني أمية حسب هذا النمط لا غير. انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (سبق ذكره)، ص٦٠٥، ٦٠٨.

يقتضي اختبارا تطبيقيا بالطبع[١٢٤]، إلا أنه يمكن الزعم بأن هذا "النمط" للتأريخ قد وجه الكتابات التاريخية لجل المؤرخين المسلمين، وخصوصا أولئك الذين طواهم النسق الأشعري، ولو دون وعي منهم، في جوفه[١٢٥]. وهكذا يبدو وكأن ثمة داخل التاريخ العام اللاحق للنبوة، تواريخ جزئية متمايزة (من دون أن يلغي تمايزها كونها مجرد لحظات يحقق عبرها التاريخ قصده)، ينطوي كل واحد منها على لحظته النموذجية الخاصة به بالطبع. لكن هذه اللحظات النموذجية الخاصة بكل حقب التاريخ اللاحق للنبوة تمثل، هي نفسها، -وبسبب ما تنطوي عليه من جزئية- ضربا من الانهيار والتدهور بالنسبة للحظة النبوة، التي هي النموذج الكلي الأعلى لكل التاريخ اللاحق. بل إنه يبدو وكأن هذه اللحظات النموذجية الجزئية لا تفلت، بدورها، من هيمنة النمط الشامل الذي ينتظم حركة التاريخ اللاحق للنبوة بأسره، وأعني أن كل واحدة من هذه اللحظات الجزئية تمثل انهيارا وتدهورا بالنسبة لتلك السابقة عليها. والحق أن ذلك يكشف عن كون التاريخ -حسب الأشاعرة- أعجز من أن يحقق تماهيه مع اللحظة -النموذج خارجه، وأعني بها لحظة النبوة التي هي من طبيعة كلية، إنه فقط لا يعرف إلا نماذج جزئية خاصة يمثل اللاحق منها سقوطا عن السابق،[١٢٦] وبما يعني أن التاريخ لا يعرف، حتى مع هذه النماذج الجزئية، إلا السقوط والتدهور الذي يتزايد بمقدار ابتعاده عن لحظة النبوة. واللافت أن فاعلية هذا النمط (نموذج/ تدهور) لم تقف عند حد التأسيس المعرفي للكتابة التاريخية فقط، بل تعدته إلى التأسيس لكافة ضروب الإبداع المعرفي داخل الثقافة[١٢٧]. ومن هنا

١٢٤- وليس يتسع المجال لذلك في نطاق هذه الدراسة التي تجعل موضوعها جملة المفاهيم وأنظمة الإنتاج الثاوية في جوف الخطاب التاريخي توجهه، دون أن تكون حاضرة فيه على نحو مباشر.

١٢٥- وهكذا فإن إقرار المؤرخ، أي مؤرخ، بلحظة مركزية أو نموذجية يبدأ منها تاريخ الدولة أو الحقبة، التي يؤرخ لها، مسيرته (التي تكون تدهورا متزايدا بالنسبة لها)، لا يرتبط فقط بأنه يكتب تاريخه، في الأغلب، بأمر من "صاحب السلطان"، الأمر الذي يقتضي مركزة للفضل حول لحظة ما في دولته، وهي لحظة لابد أن تقع في بدء تاريخ الدولة المؤرخ لها، وذلك لأنها اللحظة التي تكتسب منها كل اللحظات اللاحقة لها شرعيتها، بل انه يرتبط -أساسا- بأن ثمة نظاما معرفيا ثاويا يوجه عمله التاريخي، رغم أنه غير حاضر فيه على نحو مباشر، بمعنى أن حضوره يكون غير موعى به من جانب المؤرخ.

١٢٦- والحق أن ذلك يعني أن نمط التدهور أو السقوط يبقى قائما لا ينكسر، رغم الحديث عن المجددين يبعثهم الله على رأس الأمة كل مائة عام، ذلك أنهم، وفيما بينهم، يكرسون نمط التدهور، لا يرفعونه.

١٢٧- ومن هنا فإنه يبدو وكأن الأمر يمضي في كل ما أبدعته الحضارة من علوم، حسب هذا النمط تقريبا. "إذ المتقدمين من أهل العلم (أي علم) أقعد به من غيرهم من المتأخرين.. ، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما مابلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري. فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين". هكذا يقطع "الشاطبي" مؤكدا على أن ذلك نمط عام لا ينطبق على علم دون آخر، بل "هو أمر شاهد (بالتجربة) في أي علم كان". وإذا كان اختصاصه بعلوم الشريعة قد جعله يمضي إلى أن "كتب المتقدمين وكلامهم وسرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم على أي نوع كان، وخصوصا علم الشريعة"، فإن ذلك لا يدحض حكمه العام، بل لعله يدعمه. انظر: الشاطبي: الموافقات، تعليق محمد الخضر حسين التونسي، (دار الفكر العربي)، القاهرة، بدون تاريخ، مج١، ج١، ص٦١، ٦٢. ولعل هذا التصور يكاد يتردد، وبنفس مفرداته تقريبا ضمن بناء كل علم، ومن دون استثناء تقريبا. والحق أنه راح

يبدو مفهوما تحوله، أي هذا النمط، -في المؤلفات المتأخرة خاصة- إلى أصل من أصول الدين ينبغي الاعتقاد به، إذ صار "مما يجب اعتقاده أن قرنه (المقصود قرن النبي بالطبع) أفضل القرون، ثم القرن الذي بعده، ثم القرن الذي بعده"[128]. وكذا وجب الاعتقاد، على العموم، في أنه "ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم"[129]. وبهذا التحول راح "النمط" يمارس، في محيط الثقافة، هيمنة لا مهرب منها.

بل إنه بدا أيضا، أن هذه الهيمنة هي مما يستحيل تجاوزه، حيث الأشاعرة لم يكتفوا، فيما يبدو، بتصور النموذج، الذي يبدأ منه التدهور، مطلقا خارج سياق تاريخه، بل راحوا يضيفون إليه التشخيص أيضا،[130] أعني تصوره مشخصا. ذلك أن ما صار واجبا اعتقاده من أن قرن النبي هو أفضل القرون لم يتبلور، كاعتقاد، لانطوائه على قيمة ذات طابع موضوعي، وبحيث يمكن استعادتها على نحو

= يتحول داخل الثقافة- إلى آلية في إنتاج المعرفة "اتباعا" لا "ابتداعا". حيث تطور الأمر ابتداء من هذا النمط (نموذج / تدهور) إلى القطع الذي يرسخه سجع اللغة- بأن:

كل خير في اتباع من سلف ... وكل شر في ابتداع من خلف
فتابع الصالح ممن سلفا ... وجانب الدعة ممن خلفا

فبدا وكأن ثنائية "نموذج / تدهور" التي سادت خطاب التاريخ تتحول إلى الثنائية المعرفية "اتباع / ابتداع" التي سادت خطاب الثقافة في الأغلب. وبالطبع فإنه فيما راح الاتباع يترادف مع "النموذج السلف"، فإن نقيضه الابتداع اقترن بالتدهور مع الخلف. انظر: اللقاني: جوهرة التوحيد (مطبعة الحلبي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص.١٦

١٢٨- البيجوري: تحقيق المقام، (دار إحياء الكتب العربية) عيسى الحلبي وشركاه، مصر، بدون تاريخ، ص ١٤.
والملاحظ أنه لا ذكر البتة لهذا الحديث المنسوب للنبي في المصنفات الأشعرية الأولى، حيث الأمر في هذه المصنفات قد وقف عند حدود التفاضل بين الأشخاص فقط. ولعل النص النموذجي الذي يعكس الانتقال من التفاضل بين الأشخاص إلى التفاضل بين الأزمنة والعصور. قد ورد مع الآمدي في القرن السادس الهجري، حيث يقول: "يجب أن يعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من علي، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم". انظر: الآمدي: غاية المرام. (سبق ذكره)، ص ٣٩١.

١٢٩- البيجوري: تحفة المريد، (سبق ذكره)، ص ٩٠.

١٣٠- والحق "أن المتتبع لتاريخ علم العقائد يجد هناك تشخيصا واضحا للنبوة، أي التركيز على النبوة كشخص، دون النبوة كرسالة، وتظهر النبوة كشخص في الإسراء والمعراج، وفي التفضيل بين الرسل والأنبياء، ثم تتشخص في سيرته الذاتية، أولاده ونسبه، وأصحابه وزوجاته، مرة في علاقته بالصوري، ومرة في علاقته بالمادي، مرة بالنسبة إلى الروح، ومرة بالنسبة إلى البدن". انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٤: النبوة -المعاد"، (سبق ذكره) ص.٢٠٤ واللافت أن هذا التشخيص قد راح يتضخم إلى أن أصبح أحد أصول الاعتقاد في المؤلفات المتأخرة.

ما،[١٣١] بل يرتبط بحضور "شخصي" للنبي، وهو ما يستحيل استعادته على أي نحو. والحق أن ذلك يعني أن حضور النبي (الشخصي)، وليس الحضور (الموضوعي) للقيمة التي تنطويها نبوته، هو أساس الفضل ومصدره، وهو ما يؤول، في المقابل، إلى ارتباط التدهور، لا بغياب القيمة، بل بغياب الشخص، وذلك ما يكشف عن استحالة رفعه لتوقفه على شرط مستحيل هو حضور النبي -الشخصي.[١٣٢] وإذ الفضل، هكذا، لا نتاج تمثّل (القيمة)، بل نتاج مجرد الصحبة والملازمة أو حتى مجرد اللقاء والرؤية لشخص النبي، فإن مراتب الفضل كان لابد أن تتحدد تبعا لذلك بالطبع، حتى لقد راح البعض يرتب على ذلك أفضلية نساء النبي على سائر صحابته، وذلك لما "لهن من الاختصاص في الصحبة، ووكيد الملازمة له عليه السلام ولطيف المنزلة عنده عليه السلام، والقرب منه والحظوة لديه، ما ليس لأحد من الصحابة رضي الله عنهم، فهن أعلى درجة في الصحبة من جميع أصحابه، ثم فضّل سائر الصحابة بحق زائد، وهو حق الأمومية (للمؤمنين) الواجب لهن كلهن بنص القرآن"[١٣٣]. وحتى رغم أفضلية الصحابة، على العموم، فإن ثمة بينهم من هو الأفضل من الآخر بالطبع، وذلك باعتبار سبق بعضهم وتقدمه في الصحبة على البعض الآخر. ومن هنا التعيين الأشعري لمراتب الفضل بين الصحابة على نحو يكون فيه "أعلاهم رتبة (هم) السابقون في السلام (والأسبق في الصحبة بالتالي)، بينما آخرهم "قوم رأوا (مجرد رؤية) رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب"[١٣٤]. وتتفاوت مراتب الصحابة بالطبع، فيما بين هؤلاء "الأسبق في الصحبة"، وأولئك، "الذين حازوا مجرد الرؤية"، بلوغا لأولئك الذين "أدركوا الجاهلية والإسلام (أي أدركوا زمان النبي كله)، ولم يرزقوا رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم.. وهؤلاء عدادهم في التابعين"[١٣٥]. وإذ يبدو هؤلاء ضمن الطبقة الأولى من التابعين، فإنه يبدو وكأن مراتب الفضل بين التابعين تتحدد ابتداء من الحضور الشخصي للنبي أيضا، وذلك من حيث يلحق بهم أيضا "قوم ولدوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوا منه"[١٣٦]. لكنه إذ

١٣١- وحسب الأشاعرة، فإنه -وحتى وعلى فرض تصورها كقيمة"- يستحيل استعادتها على نحو خلاق، وذلك لأن نظامهم في إنتاجها معرفيا، لا يعرف -وفيما سبقت الإشارة- إلا مجرد التكرار والاجترار، وهو ما تستحيل معه الاستعادة الخلاقة لها، لا شك.

١٣٢- وهكذا يتضافر تصور النموذج "مطلقا خارج سياق تاريخه"، مع تصوره "مشخصا"، في تكريس كل من هيمنته والتدهور ابتداء منه. لكنه بينما يبدو النموذج، حال تصوره مطلقا خارج مطلقا خارج سياق تاريخه، مما يمكن تجاوز هيمنته (ورفع التدهور بالتالي)، وذلك برده إلى تاريخه الذي ينتزعه الفكر منه ويتعالي به عليه، فإنه يتعذر حال تصوره مشخصا تجاوز هيمنته، لأن ذلك يبدو مشروطا بحضور للشخص هو مما يستحيل لاشك.

١٣٣- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (سبق ذكره) ج٤، ص٩٤- ٩٥.

١٣٤- البغدادي: أصول الدين، (سبق ذكره) ص٢٩٨، ٣٠٣.

١٣٥- المصدر السابق، ص٣٠٢ .

١٣٦- البغدادي أصول الدين، (سبق ذكره) ص ٣٠٥ وإذ التابعية، هكذا، لا تتأسس على عدم اللحاق بزمان النبي، بل على غياب الإدراك الشخصي له (عبر الرؤية او السماع)، فإن ذلك يكشف عن ذروة الشخص لاشك.

يلحق بهذه الطبقة أيضا "من أدرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة، أو أدرك أكثرهم"(١٣٧)، فإنه يبدو وكأن الفضل بين التابعين يتعين أيضا تبعا لضرب من الحضور الشخصي غير المباشر للنبي، أعني من خلال أولئك الذين كانوا أسبق في الصحبة –وبالتالي أعلى في درجتها– من غيرهم. ولابد بالطبع من أن تتباين درجة هذا الحضور الشخصي غير المباشر للنبي بدوره، وأعني فيما بين هؤلاء الذين هم الأعلى درجة في الصحبة، وأولئك الأقل درجة فيها(*).. وهكذا بلوغا إلى تابعي التابعين الذين يتلاشىٰ بعدهم الحضور الشخصي للنبي، إن على نحو مباشر أو غير مباشر، فيغيب الفضل، ولا يكون ثمة إلا التدهور.

ولعل من أخطر ما آل إليه هذا الحضور الشخصي للنبي في تعيين مراتب الصحابة والتابعين، انه راح يفرض تصورا "للفعل" لا يستمد فيه الفعل قيمته من ذاته، بل من مجرد إضافته إلى عَرَض خارجي. إذ الفعل –تبعا لذلك– لا يكون من درجة واحدة في الفضل تفرضها طبيعة ذاته، بل تتباين درجته حسبما يفرض عليه من الخارج، وأعني أن كونه الأفضل أو الأقل فضلا هو نتاج عارض لإضافة تلحقه من الخارج، ومن دون أن يكون لطبيعته الذاتية أي تأثير في ذلك. وتبعا لذلك فإن "فضل من عمل في المكان الفاضل (يفوق فضل) غيره ممن عمل في غير ذلك المكان (الفاضل)، وأن تساوى العملان.. (وكذا فإن) سائر أعمال البر من (النبي) أو معه، فقليل ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده.. (وهكذا إلى حد القطع بأن) كل عمل عملوه (أي الصحابة) بأنفسهم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، لا يوازي شيئا من البر عمله ذلك الصاحب بنفسه مع النبي صلى الله عليه وسلم"(١٣٨). وهكذا تتوقف درجة الفعل في الفضل على حضور النبي (ولو بوساطة المكان) أيضا، وبما يعني أن القيمة مضافة إليه من الخارج. والحق أن هذا التصور للفعل، لا ينطوي على أي قيمة باطنية، بل تضاف إليه دوما من خارجه، هو ما يؤسس بناء التاريخ الأشعري بأسره، ولعل ذلك يتسق مع تصورهم للفعل عموما –وفي الأخلاق خاصة– يفتقر إلى أي تقوّم ذاتي، حيث الافتقار إلى التقوّم الذاتي هو ما يميز العالم، الذي يفكر به الأشاعرة، وبكل ما يتضمنه من عناصر (الطبيعة والإنسان والتاريخ).

والحق أن تصور "الفعل" –ضمن سياق التفضيل– يستمد قيمته ومعناه، لا من ذاته، بل من مجرد

١٣٧– المصدر السابق، ص ٣٠٤. (*) وإذ يجعل البغدادي آخرهم (أي التابعين) في الطبقة، من لقى أنس ابن مالك، وعبد الله بن أبى أوفي ة الخ (أصول الدين، ص٣٠٥)، وهم الذين يعدهم من متأخري الصحابة (الفرق بين الفرق، ص١٥)، فإنه يؤكد على قيمة الحضور الشخصي غير المباشر للنبي، عبر الصحابة وذلك من حيث ترتبط الطبقة الأولى من التابعين بإدراك طبقة الصحابة الأوائل، الأكثر صحبة بالطبع، فيما ترتبط الطبقة الأخيرة منهم بإدراك متأخري الصحابة في الصحبة لاشك.

١٣٨– ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، (سبق ذكره)، ص ٩٣.

إضافته إلى عَرَضٍ خارجي، يجعل من التاريخ (المضمر في التفضيل) أحد وجوه الأخلاق الأشعرية، وذلك من حيث إن الحقل المؤسس لتصور الفعل هكذا، هو حقل الأخلاق أصلاً[١٣٩]. وضمن سياق الأخلاق الأشعرية، فإن الفعل لا ينطوي، في ذاته، على أي قيمة موضوعية باطنة، تبرر أخلاقيته، أو حسنه وقبحه. ولهذا فإنه، وبما هو فعل، يبدو -حسب الأشاعرة- من طبيعة لا أخلاقية، لا بمعنى تنافيه مع الأخلاق، بل بمعنى أنه خارج نطاق التناول الأخلاقي، وذلك من حيث لا ينطوي على أي مقوِّم لحكم أخلاقي أو تقويم[١٤٠]. ولقد ترتب على هذا التصور للفعل، خلوا من أي تقوّم ذاتي يبرر أخلاقيته. أن منع الأشاعرة "أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو حسنه"[١٤١]. إذ لا سبيل للعقل، في إنتاج معارفه، إلا إدراك ما ينطويه موضوعه في باطنه، بينما الفعل (وهو -هنا- موضوعه) لا ينطوي في باطنه على أي قيمة موضوعية يدركها العقل. ولهذا كان لابد أن يجعل الأشاعرة تقرير حسن الفعل أو قبحه من موارد الشرع، لا العقل، وبما يعني أن الأحكام الأخلاقية (أو التحسين والتقبيح) -هي كالأعراض في سياق الانطولوجيا الأشعرية-[١٤٢] مجرد لواحق تلحق بالأفعال، وتضاف إليها من الخارج، أعني أنها ليست متضمنة موضوعيا فيها. أو ليس من شك في أن هذه الإضافة للقيمة على الفعل، تكون من الله. ومن هنا فإنه إذا كان الله هو الذي يلحق الأعراض بالجواهر، في سياق الأنطولوجيا، ويؤلف بينها، "فإن الأحكام (أو القيم)، بدورها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع (من الله)"[١٤٣]. ولهذا فإنه، وكما أن علاقة الأعراض بالجواهر كانت -حسب الأشاعرة- خارجية وطارئة، فإن علاقة الأحكام الأخلاقية بالأفعال لابد أن تكون، بدورها، خارجية وطارئة، وذلك لكي يكون في مقدور الله، إن أراد بالطبع، أن يقبِّح ما حسَّن، أو يحسِّن ما قبَّح، وبما

١٣٩- والحق أن هذا التصور للفعل يرتبط، في التحليل الأخير، بتصوره -حسب الأشاعرة- مخلوقا لله، ولهذا فإنه يأتي -وككل خلقه- مفتقرا إلى ما يتقوم به ذاتيا، وذلك لتبقى الهيمنة مطلقة ودائمة لله، عبر خلقه المستمر لكل ما في العالم من موجودات وأفعال. واللافت أن تصور الفعل من صنع الإنسان لا يفترض أبدا افتقاره إلى ما يتقوم به ذاتيا، بل لعله يقتضيه، وذلك من حيث أن هذا التقوم الذاتي للفعل (أو حتى للموجود) هو فقط ما يجعله موضوعا للإدراك من العقل.

١٤٠- ولهذا فإننا "لو قدرنا إنسانا خلق تام الفطرة، كامل العقل دفعة واحدة، من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ولا تأدب بآداب الأبوين، ولا تزيا بزي الشرع، ولا تعلم من معلم، ثم عرض عليه أمران، أحدهما: أن الاثنين أكثر من الواحد، والثاني أن الكذب قبيح، فلاشك أنه لا يتوقف في الأول، بينما يتوقف في الثاني". انظر: الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، نشرة الفردجيوم، اكسفورد، لندن ١٩٣٢، ص ٣٥٢.

١٤١- الباقلاني: التمهيد: (سبق ذكره)، ص ١٠٥.

١٤٢- فإذ الافتقار، من الموجود أو الفعل، إلى التقوم الذاتي، هو الجذر البنيوي المؤسس للنسق الأشعري بأسره، فإن كافة عناصر هذا النسق -وضمنها الانطولوجيا ب الطبع- لن تكون غير حقول لتجلى هذا الجذر المؤسس.

١٤٣- المصدر السابق، ص ١٠٥.

يعني أنه حتى بعد تحسين فعل ما-أو تقبيحه من الله، فإن هذا الحسن أو القبح، لا يتحول إلى قيمة موضوعية ينطويها الفعل في ذاته، بل يبقى مجرد إضافة خارجية وطارئة. وإذ الأخلاق، هكذا، لا تجد ما يؤسسها إلا في "ورود القول المبينٌ (لها) عن مالك الأعيان"(١٤٤)، وليس في ارتباطها الحميم بعالم الإنسان، فإنها -بذلك- تتكشف عن خواء الوجود الإنساني وضآلة شأنه، لأنها -وفي كل مراحلها- لا تعرف إلا أن تصادر (الإنسان) لحساب (مالك الأعيان). وليس من شك في أن تاريخا لا يجد ما يؤسسه إلا في تصور الفعل كما ينبثق في مجال هذه الأخلاق، لا يمكن أن يتكشف عن شيء مغاير لما تتكشف عنه هذه الأخلاق.

إذ الحق أن بنية الفعل التاريخي، لا تكاد ألبتة تتميز عن بنية الفعل الأخلاقي، وذلك من حيث إنه لا ينطوي مثله على ما يتقوّم به ذاتيا، وأعني أنه، ضمن سياق التفضيل مثلا، لا ينطوي على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلا، بل الوصف له (بالأفضل أو الأقل فضلا)، يبدو مجرد إضافة تلحق به من خارجه(١٤٥). وإذ يبدو الفعل هكذا، خلوا من أي مقوم ذاتي يبرر أفضليته أو عدمها، فإنه يمكن أن يُصار من ذلك إلى أن الأشاعرة يمنعون أشد المنع أن يكون العقل بمجرده طريق إلى العلم بأفضليه فعل على آخر، إو حتى أفضليه شخص على آخر. ولهذا بدا الفضل "لا يعرف إلا ببرهان مسموع من

١٤٤- الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص ١١٤.

١٤٥- وإذ الفعل هكذا، فإن الخبر عنه (وهو أساس الكتابة التاريخية) صار من نفس طبيعته، وأعني أنه صار -مثل الفعل- لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به. ولعل ذلك ما جعل (الإسناد) هو السمة الجوهرية للكتابة التاريخية عند المسلمين عموما، وذلك من حيث قامت، بالأساس، على تصور للخبر لا ينطوي في ذاته على ما يتعين به صدقه أو كذبه، فراحت -لذلك- تلتمس ما يؤسسه (أي الخبر) في الشهادة عليه من خارجه؛ وأعني بناء الخبر على مجرد إسناده إلى عدالة ناقليه. ومن هنا فإن أي جهد نقدي انطوت عليه هذه الكتابة، قد انصرف بالأساس- إلى مجرد اختبار سلسلة الإسناد، وإدراك الحلقة الأضعف فيها، ومن دون السعي أبدا إلى فحص ما ينطوي عليه الخبر ذاته، وذلك لا لشئ إلا لأنه لا ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به بالطبع. والحق أنها لم تكن، لذلك، كتابة في التاريخ، بل كانت مجرد إخبار فقط، حيث التاريخ ينطوي على نشاط تركيبي تفتقر إليه هذه الكتابة الإسنادية لاشك. ومن المفارقات أن ابن خلدون قد سعى إلى تجاوز هذا التقليد الإسنادي في الكتابة التاريخية، فراح يرى في التاريخ تركيبا للوقائع تصبح فيه قابلة للتفسير استنادا إلى مفهوم باطني يتكشف عنه هذا التركيب ذاته. ويصرف النظر عما إذا ابن خلدون قد أخلص لتقليديه ف ي الكتابة، أم أنه ظل عاجزا وخصوصا في كتابه "العبر"- عن تجاوز التقليد "الإسنادي" المتداول في كتابات المؤرخين قبله، والذي انتقده هو نفسه، فإنه يبقى أن إخلاصه للتصور الأشعري للتاريخ قد ظل راسخا، لم يزعزعه هذا التقليد الكتابي الذي راح يفكر فيه في "المقدمة" وذ لك من حيث أن التركيب التاريخي للوقائع، حول مفهوم "العصبية" المهيمن في "المقدمة" إنما يكرس هذا التصور ولا يدحضه.

الله تعالى في القرآن أو من كلام رسول الله"(١٤٦). وهو ما يؤكد على أن أحكام التفضيل -هي كالأعراض في سياق الأنطولوجيا، والتحسين والتقبيح في سياق الأخلاق- مجرد لواحق تلحق بالأفعال (أو الأشخاص) من الخارج. وهكذا فإنه وكما كانت الأحكام، في سياق الأخلاقث، لا تثبت -على قول الباقلاني- إلا بالشرع من الله، فإن أحكام التفضيل راحت بدورها، لا تثبت إلا "بالوضع من الله"(١٤٧). وإذ يبدو التوازي شاملا، على هذا النحو، بين الأخلاق والتاريخ، أعني على مستوى "بناء الفعل" (إذ هو في الحقلين خاو لا يتقوَّم بذاته)، وكذا على مستوى "مصدر القيمة" (إذ هو في الحقلين الشرع أو الوضع من الله)، فإنه يبدو وكأن التاريخ، حسب الأشاعرة، هو أحد أشكال الأخلاق لا غير.(١٤٨) ولعله يستحيل بسبب هذا الجوهر الأخلاقي للتاريخ، تصوره عملية خلاقة، تتسع لحركة الإنسان في العالم، وتنطوي في جوفها على قوانينها الباطنية الخاصة، وذلك لأنه يصبح عملية مقايسة بسيطة للوضع الإنساني في العالم على نموذج أولى مطلق يقوم خارجه، وهي -حتى- مقايسة عقيمة لأنها لا تؤول أبدا إلا إلى إدانة هذا الوضع الإنساني في العالم، لأنها لا ترى فيه إلا اغترابا دائما عن نموذج الكمال المطلق خارجه. وإذ التاريخ هكذا، هو ضرب من القياس لا يدرك في الواقع (المُقاس) قيمة النموذج - الأصل (المُقاس عليه) وفضله، فإن ذلك يعني أن مساهمة الفقه في بناء هذا التاريخ، تتجاوز ما سبقت الإشارة إليه من انبناء الفضل على الأدلة الشرعية الأربعة التي تؤسس للفقه، إلى أن يهبه الشكل(١٤٩) الذي يتشكل تبعا له تصور التاريخ، أعني شكل المقايسة الفقهية.

ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن هذا الجوهر الأخلاقي للتاريخ الأشعري (والذي آل به إلى أن يغدو

١٤٨- والحق أن هيمنة الأخلاق على هذا التاريخ، لا تقف عند حدود المضمون، وأعني من حيث يتأسس التاريخ -كنظام معرفي- على تصور للفعل تعد الأخلاق حقله المؤسس، بل تتجاوزه إلى مستوى الشكل، وذلك من حيث يتكشف عن أسلوب تبدو فيه الكتابة ذات طابع وعظي أخلاقي، بل أنها تتأسس -كشكل كتابي- على "الشهادة" والثقة في الرواة، وبما ينطوي عليه ذلك من طابع ديني -أخلاقي. ولهذا كان التاريخ يعتمد الثقة بأشخاص الرواة مقياسا وحيدا لصحته، وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك، مما يكرس أخلاقيته.

١٤٩- والحق أنه فقط شكل القياس الفقهي، لأن ثمة ما يميز الفقه عن التاريخ.. حيث الفعل أو الواقعة -في سياق الفقه، لابد أن تنطوي في ذاتها على ما يبرر قياسها على غيرها، وبما يعني أنها تتقوم ذاتيا (بما يراه الأصوليون "العلة")، في حين لا مجال في التاريخ لأي تقوم ذاتي للأفعال أو الوقائع. لكنه يبدو أن التصور الأشعري للعلة، في الفقه، هو "الموجبة للحكم بجعل الشارع (أي الله)"- على قول الزركشي في "البحر المحيط" -؛ حيث العلة ليست مؤثرة بذاتها، ولكن بـ "جعل الله أو الشارع"، قد يعود فيماثل بينهما على صعيد المضمون أيضا، وبما يحيل إلى أنه الخواء، وعدم التقوّم أبدا، هو ما يسود فضاء الأخلاق والانطولوجيا والتاريخ والفقه.

مجرد مقايسة فقهية،[١٥٠] تتسد فيها الآفاق أمامه، من حيث لا يصبح (أي التاريخ) صيرورة خلاقة غير مشروطة إلا بقوانينها الخاصة، بل صيرورة تدهور مشروطة بنموذج متحقق سلفا) إنما يُستفاد – وكما سبقت الإشارة– من ذلك الإلحاح الأشعري على كون الموقف من الفاضل (أو نموذج الكمال)، لا التمثُّل، بل التعظيم، وذلك من حيث أن "كل فاضل، فمأمور (فقط) بتعظيمه"[١٥١]، وليس تمثّله. إذ بينما (التمثّل) موقف معرفي ينطوي على مجاوزة لموضوعه بعد احتوائه (ينبثق التاريخ منها)، فإن

١٥٠– والحق أن "تصور التاريخ على هذا النحو، أعني مجرد مقايسة، قد أحاله إلى ممارسة آلية رتيبة، راح فيها الوعي يقرره أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك التي وقعت في أول الزمان" (وقياسا) يمكن أن يقرر في زمان كل نبي ودور صاحب كل ملة وشريعة: أن شبهات أمته في آخر زمانه، ناشئة من شبهات أول زمانه من الكفار والملحدين وأكثرها من المنافقين، وإن خفى (على الوعي) ذلك في الأمم السالفة لتمادي الزمان، فلم يخف في هذه الأمة (الإسلامية) أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام". انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ١٩. وإذ لا شيء، هنا، إلا مجرد القياس العقيم لشبهات آخر الزمان على تلك التي وقعت أوله، فإن الوعي قد انشغل، جوهريا، لا باكتناه ما تنطويه كل حقبة تاريخية من حقيقة تخصها (إذا جاز بالطبع أن التاريخ الأشعري ينطوي في ذاته على ما يتمين به)، بل بمجرد الإدراك الخارجي المحض لما يجعلها مجرد استمرار لحقب سبقتها، وهو الاستمرار الذي تكشف فيه جميعا عن حقيقة التدهور والسقوط، وبكيفية واحدة تقريبا. ولعل في ذلك ما يفسر انشغال المؤرخين المسلمين، ومن دون استثناء تقريبا، بكتابة تاريخ كوني شامل لا يقدم إلا عرضا مملا لحقيقة كلية واحدة تتخطى حدود الزمان، وتطمس كل تمايز فيه بين حقبة وأخرى، وليس تاريخا يقرأ فيه المؤرخ كل حقبة ضمن حدودها الخاصة. وإذ قد يرى البعض في ذلك دنوا من التصور الهيجلي للتاريخ، فإن الأمر يقتضي بيانا للفارق الجوهري الذي يتبدى في أن كل حقبة تاريخية تلعب –حسب هيجل– دورا في بناء الحقيقة الشاملة، ومن دون أن تكون مجرد غرض آلي لها، وهو ما يعني أنها تنطوي على حقيقتها الخاصة، رغم انطوائها بالطبع في إطار حقيقة أشمل تتجاوزها.

١٥١– وإذ يكشف ذلك عن انتظام "ابن حزم" –ولو في مجال التفضيل تحديدا– ضمن النسق الأشعري، فإنه يبدو وكأن الإلحاح على "قطيعة معرفية" تفصل بينه (بوصفه مغربيا أندلسيا)، وبين سائر مفكري المشرق ليس له ما يبرره. انظر: سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ط١ ١٩٨٦، والكتاب بأسره –وبدلالة مجرد العنوان– مكرس للتأكيد على هذه القطيعة، والحق أنه يبدو أن ثمة ما يتميز به ابن حزم بالفعل وحتى في إطار التفضيل ذاته، وذلك من حيث ينفرد بتفضيل نساء النبي صلى الله عليه وسلم على صحابته، وكذا بتفضيل عائشة على فاطمة، وهو ما يرتبط بغاية سياسية فرضها الوضع في الأندلس (انظر: المصدر السابق، ص٧٢ وما بعدها)، لكنه يبدو أن النظام المعرفي المهيمن على نسق تفكيره في التفضيل خاصة، لا يفارق، في الأغلب، بنية النظام المهيمن على النسق الأشعري بأسره، والحق أن الحديث يتزايد في العديد من الكتابات المغربية الراهنة عن "قطيعة معرفية" تفصل مفكري المغرب والأندلس على العموم (وإن تميز ابن حزم وابن رشد وابن خلدون بوضع خاص) عن مفكري المشرق. وإذ الأمر فيما يتعلق بابن حزم، يحتاج دراسة أوفى، فإنه قد بدا، وفي ما يتعلق بابن خلدون، استحالة قراءته ألبتة إلا عبر انتظامه ضمن بنية النسق الأشعري، رغم أنه يبدو، للوهلة الأولى، وكأن القطيعة بينهما كاملة، وإن على صعيد الشكل على الأقل.

(التعظيم) هو موقف أخلاقي لا يرى في أي مجاوزة لموضوعه، إلا ضربا من السقوط يستحق الإدانة، وهو ما يجعل غايته مجرد الاستغراق في موضوعه (الذي هو أصلا نموذج) والثبات عنده، الأمر الذي يتناقض، لاشك، والجوهر الحق للتاريخ. ولعله يبدو لذلك، أن هذا الموقف الأخلاقي (المنبثق من تعظيم النموذج، وليس تمثّله) كان أحد آليات النسق الأشعري في تحويل (نموذج الفضل) إلى مطلق يستحيل تجاوزه، وذلك من حيث أحالة إلى موضوع للأخلاق، لا المعرفة. والملاحظ أنه بينما يتكشف هذا الموقف الأخلاقي عن ضرب من التعالي بنموذج الفضل إلى حد الإطلاق والمفارقة، فإنه –وفيما يتعلق بالتاريخ اللاحق عليه– لا يتكشف إلا عن ضرب الإدانة الدائمة.

ثالثا: التكفير.. أو لحظات الانهيار

ولعل هذا الانشغال بإدانة التاريخ اللاحق على اللحظة –النموذج، قد فرض على النسق ضرورة تجاوز "التفضيل" إلى ما يتفق وانشغاله الراهن بالإدانة والتحقير. فإذ التفضيل، وفيما سبق القول، مجرد إسقاط متأخر تُقرأ من خلاله أحداث حقبتي النبوة والخلافة، قصد نمذجتها وتحويلها إلى لحظة متعالية مطلقة، ومن طبيعة لا تاريخية، فإنه لا يصلح أبدا لقراءة أحداث الانهيار والابتعاد المتزايد عن النموذج، وذلك من حيث إن كلا منهما (أعني كلا من اللحظة –النموذج، ولحظة الانهيار اللاحقة) تبدو من طبيعة مغايرة للأخرى، إذ الأمر –فيما يتعلق بالأولى– ينبني على التعالي والصعود، بينما هو –فيما يتعلق بالأخرى– ينبني على التدهور والسقوط. وإذ السقوط، وبدلالة سقوط (آدم) الذي يؤسس لكل سقوط لاحق، يرتبط بما يعني العصيان والمخالفة، فإنه يبدو وكأن لا شيء سوى ذلك، أي التكفير على نحو صريح، يصلح إطارا يُقرأ من خلاله تاريخ الانهيار والتدهور. وهكذا فإن انشطار التاريخ الأشعري بين لحظة تعال وصعود، ولحظات تدهور وسقوط قد فرض منطقا "للتفضيل" ينحصر تداوله ضمن سياق اللحظة –النموذج، في مقابل منطق "للتكفير" يستغرق كل تاريخ الانهيار اللاحق عليها.[١٥٢] ولقد اقتضى هذا التباين بين "منطقين" تباينا، لا في الآلية المنتجة لكل منهما فقط، بل وفي جملة المفردات المتداولة في فضاء الواحد منهما أيضا، فإذ "التفضيل" ينبني على "وجوب الكف (فيما يتعلق بلحظة الفضل الأولى) عن ذكر الاختلاف والسكوت عنه، بل وإنكاره حسب البعض[١٥٣]، فإن التفكير ينبني على الآليه النقيضة، وأعني آلية الكشف والفضح، أو "بيان الحديث

١٥٢– ولعل ذلك ما حققته النصوص الأشعرية على نحو صريح، حين راحت تنتقل مباشرة من "التفضيل" إلى تعيين" من يجب تكفيره من الفرق". انظر مثلا: البغدادي: أصول الدين، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد والايجي: المواقف. والحق أن ذلك يؤكد على أن التفكير ليس مجرد زائدة في النسق.

١٥٣– الباقلاني: الإنصاف ، نشرة محمد زاهد الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث)، القاهرة ١٣٦٩هـ، ص٦٠، والايجي: المواقف، ص ٤١٣.

المأثور في إفتراق الأمة، وبيان فضائح كل فرقة"[١٥٤]، وليس السكوت عنها. وإذ الحديث يجرى في سياق اللحظة -النموذج، بمفردات الفضل والاجتهاد وحسن الخلال، فإنه لا يعرف، فيما يتعلق بالتاريخ اللاحق، إلا الفضائح والأهواء وفرق الظلال. وهكذا ينطوي التاريخ في جوفه على ضرب من الثنائية التي يشقى بها أبدا، وذلك من حيث يبدو أن لا سبيل إلى تجاوزها، حيث الشكل الأوحد للعلاقة الممكنة، ضمن هذه الثنائية، هو النبذ من الأفضل للأقل فضلا، وعلى نحو لا يكون فيه لهذا الأخير من معنى إلا عبر نفي نفسه، سعيا إلى التوحد مع الأفضل بالطبع. وإذ النفي، هكذا، هو جوهر العلاقة بين طرفي الثنائية التي ينطوي عليها التاريخ، وبما يعني أنه لا سبيل إلى التقائهما أبدا، فإنه يبدو وكأن التاريخ الأشعري يستحيل إلى تاريخين يضاد الواحد منهما الآخر بالكلية، وكذا يسعى فيه أحدهما (وهو التاريخ النموذج بالطبع) إلى نفي الآخر.[١٥٥]

والحق أن التضاد بين التاريخي (أو اللحظة -النموذج من جهة، ولحظات الانهيار التي تتلوها من جهة أخرى) يتجاوز مجرد الآلية المنتجة لكل منهما (أعني السكوت في مقابل الفضح)، وكذا مجمل المفردات المتداولة في فضاء كل منهما، إلى (المفهوم) المؤسس في العمق لكل منهما. إذ "الوحدة" أو الاتفاق على "منهاج واحد، أو طريقة واحدة دون خلاف ظاهر"[١٥٦]، هي ما يؤسس اللحظة -النموذج، ومن هنا الإلحاح على نفي أي حضور للخلاف وإنكاره بالكلية، أو على الأقل تأويله بوصفه ضربا من الاجتهاد "يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، ولا يتعين فيه المخطئ"[١٥٧]، أو اعتباره جزئيا في الفروع، ظل المسلمون أثناءه "على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد وفي سائر أصول الدين"[١٥٨]. وحسب البغدادي، فإن المسلمين "كانوا على هذه الجملة (أو الوحدة) في أيام أبى بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان"[١٥٩]. فإلى هنا تقف حدود اللحظة -النموذج[١٦٠] التي لم

١٥٤- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره)، ص٣، ٤٠ والكتاب بأسره مكرس لفضائح الفرق .. يدينها باستسهال بالغ في إطلاق أحكام التكفير، وبمفردات تجاوز حدود الأدب أحيانا، وهو ما يتناقض على نحو لافت ودال مع الآلية الأشعرية المعتبرة في إنتاج لحظة الفضل، حيث التأكيد هنا للمرء: "إياك أن تعود نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم (ممن ينتمون لهذه اللحظة)، ولا تشوش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت". انظر: ابن خلدون: المقدمة ج٢، (سبق ذكره) ص ٦٢٤.

١٥٥- وللآن فإنه يبدو وكأن الخطاب العربي ينطوي، عند سطحه، على تاريخين، أعني تاريخين ثقافيين بالطبع، يضاد الواحد منهما الآخر بالكلية، ويسعى إلى إزاحته ونفيه.

١٥٦- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره)، ص١٢، وكذا الاسفرائيني: التبصير في الدين (سبق ذكره) ص ١٢.

١٥٧- ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (سبق ذكره) ص ٦١٧.

١٥٨- البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٤.

١٥٩- المصدر السابق، ص ١٤.

١٦٠- ولعله يلزم، هنا، التنويه بأنها لحظة مرنة، تتسع عند البعض (ابن خلدون مثلا) لتبلغ حدود التابعين.

يقع فيها خلاف ينقض الوحدة، ويبدأ تاريخ الانهيار اللاحق الذي لن يجد ما يؤسسه بالطبع، إلا في نقيض ما يؤسسها، أعني فيما "اختلفوا فيه.. اختلافا باقيا إلى يومنا هذا"[١٦١]، لأنه يتعلق بالأصول التي يبقى الخلاف فيها موجبا للتفسيق والتبري أبدا. إذ الأشاعرة، هنا، لن يسعوا إلى تأول هذه الاختلافات بوصفها نتاج (الاجتهاد) الذي يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، بل نتاج (الهوى)[١٦٢] الذي لابد أن يتعين فيه المخطئ، وذلك من حيث إنها تبدو -آنئذ- أعمالا إرادية مقصودة تماما، تنتمي إلى عالم الذات وما يحتمل فيها من الجنوح إلى الهوى، الأمر الذي كرس الجوهر الأخلاقي للتاريخ لاشك، حيث (الاختلاف) المؤسس لتاريخ التدهور يكون نتاج مجرد الانحراف الأخلاقي للذات، وليس نتاج التحقق الضروري لممكنات الموضوع (أعني الوحي) ذاته.

والحق أن تصور الاختلاف هكذا، أعني نتاج الانحراف الأخلاقي للذات، إنما يرتبط بتصور الأشاعرة للموضوع (أو الوحي) لا ينطوي في جوفه على ما يبرر أي تنوع أو اختلاف. إذ الاختلاف -حسب هذا التصور- يمثل تهديدا لهوية الموضوع (الوحي) وإهدارا لها. ولعل ذلك يرتبط بتصور هذه الهوية على نحو صوري مجرد، أعني خلوا من (الحياة) التي تدفعها إلى التخارج من ذاتها لتتحقق في العالم، في صور وأشكال وجود شتى، لا يمكن أن تكون تكراراً لها (أي للهوية)، بل استيعابا لها وارتفاعا بها إلى آفاق أرقى تدرك فيها نفسها حقا. وهكذا يؤول تصور الموضوع (الوحي) خلوا من الاختلاف، إلى اضمحلاله ومواته، وذلك من حيث يبدو -آنئذ- مجرد وحدة مغلقة لا سبيل إلى الاحتفاظ بها إلا عبر مجرد تكرارها. والتكرار للفكرة -أي فكرة- يفترض دائما تحولها إلى نموذج فارغ لا ينطوي على أي مضمون محدد، وينطوي -في نفس الوقت- على كل مضمون، الأمر الذي يعني كونها (أي الفكرة) تجريدا خالصا ينطوي على كل شيء ولا شيء، ويخلو -لذلك- من أي تعّين أو تحديد. وإذ التكرار، هكذا، يحيل الموضوع (الوحي) إلى تجريد خالص، فإنه يفقده وجوده الحق، ويجعله مجرد وجود شكلاني فارغ. والحق أن الوحي -وبحسب طبيعته الخاصة- لا يمكن أن يكون مجرد وحدة مغلقة لا تقبل سوى التكرار، ذلك أنه -وبما هو خطاب في العالم- لا يمكن إلا أن يكون مشروعا مفتوحا على الدوام، يسع العالم خارجه ويتسع به في آن معا، وهو ما يجعله حاضرا، لا عبر مجرد التكرار، بل عبر التفاعل والحوار. ثم إنه -وككل خطاب- لابد أن يقصد، وحسب بنائه، آخرا خارج ذاته، وهو ما يعني أن (الآخر) يدخل في تركيب ماهيته الخاصة. وإذ الآخر، هكذا، جزء من التركيب الباطني لماهية الوحي، فإن ذلك يكشف عن كون الاختلاف هو جزء من بناء تلك الماهية،

١٦١- المصدر السابق، ص ١٤.

١٦٢- وهكذا يرى الشهرستاني أن كافة الاختلافات (أو الشبهات) "ترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص". انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ١٧.

وليس مفروضا عليها من الخارج. ومن هنا فإن الاختلاف، فيما يتعلق بالوحي، لا يمكن أن يكون مما يهدد ويقوض، بل لعله -بالأحرى- مما يعّين ويحدد، وأعني أنه يسمح بتحقيق الهوية الصورية للوحي في أشكال وجود محددة. فإذ الوحي ينطوي، كهوية مجردة، على كل شيء ولا شيء في آن معا، وذلك من حيث إنها تخلو من التحديد والتعيين، فإن الاختلاف هو ما يسمح بتعيين شيء ما في مواجهة شيء آخر داخل هذا الحضور لكل شيء ولا شيء، وأعني أنه يعّين شكلا ما للوجود في مواجهة شكل، أو أشكال معينة أخرى، وعبر هذا التعّيين للوحي في أشكال وجود، فإن الاختلاف لا يحققه فقط في العالم عبر الكشف عن ممكناته المضمرة، بل ويسمح له بتجاوز ذاته على الدوام، لأن هذه الأشكال المحددة التي يتعّين فيها، سرعان ما تستنفد -بسبب ما تنطوي عليه من محدودية- طاقتها في الوجود، فيتجاوزها الوحي إلى أشكال أرقى يحقق عبرها المزيد من الوعي بما تنطوي عليه ذاته من ممكنات، وكذا يكشف من خلالها عن نمط حضوره الفعال والخلاق في العالم. ولعله يبدو -تبعا لذلك- استحالة إقصاء الاختلاف عن دائرة الوحي، لأنه جزء جوهري من بنائه، حتى ليؤول غيابه إلى مواته واضمحلاله، وهو ما يعني، بالطبع، أن الإقصاء الأشعري للاختلاف عن دائرة الوحي هو ما يهدد هويته، لا العكس. ومن هنا وجوب النظر إلى هذا الإقصاء الأشعري للاختلاف عن دائرة الوحي، باعتباره مجرد قناع للسعي الجوهري إلى إقصاء التعدد والاختلاف من العالم، وأعني أنه ليس نتاج الحرص على الوحي، بل على العالم بالأحرى. إذ الحق أن الاختلاف في دائرة" الوحي لا يمكن ألبتة تصوره بمعزل عن تصور التعدد والاختلاف في العالم. ومن هنا فإنه إذا كان قد لاح، آنفا، أن الاختلاف هو جزء من الطبيعة الباطنية الخاصة لماهية الوحي، فإنه لابد من التأكيد، الآن، على أنه يبقى مجرد إمكانية (أو وجود بالقوة) مشروطة بحضور التعدد في العالم، وبما يعني أنه (أي الاختلاف) يكون جزءا من بنية الوحي، لا بما هو كذلك، بل بما هو خطاب في العالم مشروط بالوضع الإنساني في لحظة معينة. إذ الوحي بما هو حضور في المطلق لا ينطوي أبدا على أي اختلاف أو تعدد، بل يبقى مجرد وحدة مغلقة لا ينفتح فيها على شيء غير ذاته[١٦٣]. ومن هنا فإن حضوره في العالم هو فقط ما يجعل الاختلاف جزءا من بناء ماهيته، وذلك من حيث يفرض عليه هذا الحضور في العالم، ضرورة التبلور كخطاب، لا يقصد فقط وضعاً إنسانياً معيناً في لحظة ما، بل ولابد أن يتجاوزه أيضا، وذلك من حيث يفترض في الوحي ضرورة أن تتخطى فاعليته على الدوام، حدود أي

١٦٣- أن هذا الحضور للوحي في المطلق يقع خارج حدود التجربة الإنسانية، وذلك لا لقصور بنيوي في بنية هذه التجربة، ولكن لأنه (أي الوحي) بمجرد انفتاحه على هذه التجربة يصبح حضورا في العالم، لا في المطلق، الأمر الذي يعني أن الإنسان لا يعرف الوحي إلا حضورا في العالم، لا في المطلق، وأعني أنه لا يعرف إلا الوحي مسكونا بالتعدد والاختلاف، وليس الوحي كهوية صورية خاوية.

لحظة ما. ولعل ذلك يعني أن تبلور الوحي كخطاب، يتأسس -جوهريا، على أليتي الاستيعاب والتجاوز، أعني استيعاب الوضع القائم، ثم تجاوزه إلى أشكال وجود أخرى. وإذ الاستيعاب -وكذا التجاوز- يكون دوما (لآخر) في مواجهته، فإن ذلك يعني حضورا للآخرية، وللاختلاف بالتالي، في بناء ماهية الوحي الخاصة. والحق أن كون الاختلاف يعد جزءا من بناء الوحي، لأنه، في الأصل، جزء من بناء العالم، إنما يؤكد على أن إقصاء الاختلاف من دائرة الوحي، ليس مقصودا لذاته حسبما يعلن الأشاعرة، بل من حيث دلالته على العالم فحسب[١٦٤]. وأعني أن تصور الوحي وحدة لا حضور فيها إلا لماهيته في مقابل ذاتها (ودون أي إحالة إلى (آخر) خارجها)، يدل على تصور للعالم لا مكان فيه بدوره إلا للنسق في مواجهة ذاته (ودون أي حضور لآخر يقابله أيضا). وإذ يبدو نفي الآخر من العالم موازيا لنفي انتمائه إلى دائرة (الوحي)، فإنه يبدو وكأن تكريس النسق لحضوره الأوحد في العالم لن يقوم فقط على تأكيد انتمائه وحده إلى دائرة (الوحي)، بل وعلى التوحد معه (أي الوحي) بالأحرى، وبحيث يبدو التنكر للنسق، آنئذ، تنكراً للوحي ذاته، وخروجا عنه يستحق التكفير لاشك. وهكذا يبدو الجوهر العميق لإقصاء الاختلاف (من الوحي والعالم)، ماثلا في سعي النسق، لا إلى فرض هيمنته على العالم فحسب، بل وإلى تأبيد هذه الهيمنة، وذلك عبر اعتبار الخروج عنها موازيا -أو مرادفا- للخروج عن الدين بالكلية. ولعل ذلك يتبدى، جليا، في إلحاح النسق (الأشعري) على اعتبار نفسه خطاب "أهل السنة والجماعة" في مقابل غيره من خطابات "أهل البدع والضلالة".. وبلغة البغدادي، فإنه خطاب "الدين القويم والصراط المستقيم" الذي يفارق خطابات "الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة"[١٦٥]. ولابد، هنا، من التنويه بأن اختصاص النسق بوصف "الجماعة" يبدو دالا تماما فيما يتعلق بسعيه إلى إقصاء التعدد والاختلاف. بل إنه يبدو وكأن مفهوم "الجماعة" قد تبلور، أصلا، كنقيض لمفهوم "الاختلاف والتعدد" لا غير، وذلك من حيث يحمل معنى الإزاحة لكل ما لا ينتمي إلى إطاره. إذ الجماعة -أي جماعة- لا تتعين إلا بتمييز نفسها في مواجهة آخر يقابلها، وهي إذ تتميز بأن تثبت لنفسها سمات يخلو منها الآخر في مواجهتها، فإن ذلك يعني نفي ما يقابل هذه السمات في الآخر، الأمر الذي يعني أن النفي هو مضمون العلاقة بين الجماعة والآخر. وهكذا تتكامل ضروب النفي للآخر من الجماعة والعالم والوحي، وذلك على النحو الذي يبدو فيه وكأن نفي انتماء الآخر من إطار

١٦٤- وبالرغم من أنه يبدو وكأن القصد الجوهري للنسق الأشعري هو الوحي، لا العالم، إلا أنه يبدو -وتلك مفارقة- أن السعي الأشعري المعلن إلى تغييب العالم، والإلحاح -في المقابل، لا على مجرد استحضار (الإلهي)، بل والتوحد معه، هو في جوهره قناع للهيمنة على العالم، ولكن -لا على نحو مباشر، بل عبر التوحد مع الإلهي توحدا، يبدو فيه التنكر للنسق تنكرا لله نفسه.

١٦٥- البغدادي: الفرق بين الفرق، (سبق ذكره)، ص ٣

الجماعة يتوازى، ليس فقط مع نفي انتمائه إلى دائرة الوحي، بل ومع نفيه من العالم أيضا. وفي المقابل، فإنه يبدو وكأن الانتماء إلى كل من (الوحي والعالم) لا يمكن أن يتحقق إلا عبر الانخراط في الجماعة ومفارقة ما عداها، وبحيث يبدو الإنطواء ضمن إطار الجماعة، انطواء ضمن إطار الوحي، والانفكاك عنها هو انفكاك عنه لاشك. ومن هنا فإن سعي النسق إلى اختصاص نفسه بوصف الجماعة،[١٦٦] لا يمكن أن يكون -حسب المعلن- ناتجا عن أن "معظم الأئمة ينتحلون مذهبهم، ويجتمعون على طريقهم، وهو الغالب على بلاد المسلمين"[١٦٧]، بل هو نتاج السعي إلى الهيمنة عبر الإقصاء المتعمد لكل اختلاف وآخرية. وإذ راح النسق كذلك يسعى إلى الإيحاء بأن اختصاصه بوصف "الجماعة" لم يكن من ذاته، بل من غيره، وذلك "لأن جميع الخاص والعام من أهل الفرق المختلفة (هم الذين) يسمونهم أهل السنة والجماعة"[١٦٨]، وليسوا هم الذين يسمون أنفسهم هكذا، فإنه لابد من التنويه بأن ذلك ليس إلا التمويه عبر الإيحاء بأن اختصاصه بهذا الوصف، قد جاء تعبيرا عن (واقع) لا انحيازا (لقيمة). لكنه يبدو أن ظلال القيمة لا تفارق أبدا وصف الجماعة، إن من حيث أصله، حيث آثر النسق إلا أن يرده إلى النبي نفسه، وإن من حيث دلالته على الفرقة الناجية حسب النبي نفسه أيضا.[١٦٩] ومن هنا، أعني من هذا الانحياز لقيمة، يتبلور الحضور الجوهري لمفهوم "الجماعة" في المخيال الإسلامي على العموم، وإلى الحد الذي بات معه "إنكار الإجماع" -وبما يتضمنه من دلالة مفارقة الجماعة- من الأمور المستحقة للتكفير حسب الأشاعرة.[١٧٠]

وليس من شك في أن هذا الإلحاح على "الإجماع" -أو الجماعة- إنما يرتبط بما يتضمنه من دلالة "التوحّد" التي تجعل بالإمكان المماثلة بينه وبين لحظة الفضل الأولى، التي تصورها الأشاعرة -فيما

١٦٦- "فهذه صفة مختصة بنا"، انظر: اسفرائيني: التبصير في الدين، (سبق ذكره)، ص ١١٤

١٦٧- المصدر السابق، ص ١١٥

١٦٨- المصدر السابق، ص ١١٤

١٦٩- حسب الاسفرائيني فإنه قد "جاء في رواية انه صلى الله عليه وسلم، سئل عن الفرقة الناجية، فقال الجماعة"، ويزيد القول بأن "عبد الله بن عمر رضي الله عنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير قوله سبحانه وتعالى: "يوم تبيض وجوه وتسود وجوه" إن الذين تبيض وجوههم هم (الجماعة)، والذين تسود وجوههم هم (أهل الأهواء)" انظر: التبصير في الدين (سبق ذكره) ص١١٤- ١١٥ وهكذا يبدو وكأن مفهوم الجماعة قد تبلور (وبدلالته التي ينطويها) مع النبي نفسه، وقبل أن يكون ثمة انقسام بالفعل بين "الجماعة" و"أهل الأهواء"، الأمر الذي يبرر التصارع بين الفرق على الفوز بوصف الجماعة، ومن غير شك فإنه لم يكن ممكنا أي صراع حول المفهوم، ما لم يكن مشحونا بالقيمة أصلا، وحتى لو أن المفهوم قد تبلور لاحقا، وهو ما حدث بالفعل، ثم راح النسق يرد نشأته إلى حقبة النبوة (وهي مصدر القيمة) فإن ظلال القيمة تبقى مهيمنة لاشك.

١٧٠- انظر مثلا: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (سبق ذكره) ص ١٢٢

سبقت الإشارة- تتأسس جوهريا على الوحدة. وإذن فإنه يمثل سعي النسق إلى استعادة الوحدة الجوهرية الأولى (وحدة النبوة) السابقة على كل اختلاف، والذي يمثل -حسب التصور المجرد للوحدة- نقيضا لها يهدد وجودها ويقوضه، وليس عامل إثراء في باطنها بما يضفيه عليها من تنوع وتعدد يكون باطنا فيها، لا خارجا عنها. ومن هذا التصور للاختلاف عامل إهدار وتقويض، وليس اثراء وتجديد (وحدة الوحي الأولى)، فإنه يبقى وحده الأصل المؤسس لكل التاريخ اللاحق للحظة الفضل والقيمة (لحظة الوحدة)، والذي لابد أن يكون تاريخ انهيار وتدهور، وذلك بما ينطوي عليه حسب الأشاعرة بالطبع -من إهدار وحدة الوحي الأولى وتقويضها من جهة، مع الإيغال في البعد والغربة عنها من جهة أخرى. والمهم، هنا، أن هذا الانهيار والتدهور في التاريخ يبدو نتاج تصور ما للاختلاف، وليس نتاج الاختلاف بما هو كذلك. إذ الحق أن ثمة تصورا للاختلاف يكون فيه جزءا من الوحدة (يثريها بالتنوع ويغنيها بالتعدد)، وليس مجرد نقيض لها يقوم خارجها. ولقد بدا أن الاختلاف -حسب هذا التصور- يبدو جوهريا بالنسبة لحضور الوحي وفاعليته في العالم، وذلك إلى الحد الذي يؤول فيه إقصاؤه عن دائرة الوحي إلى اضمحلاله ومواته. ولعل الاختلاف هكذا، أعني من حيث يؤول غيابه إلى اضمحلال الوحي ومواته، لا يمكن أن يكون جوهرا لتاريخ الانهيار والتدهور، الذي تصوره الأشاعرة مجرد نتاج له لا غير، بل هو -بالأحرى- جوهر تاريخ تجدد الوحي ونمائه من خلال استيعابه -لا استبعاده- لكل ضروب التعدد والثراء في التجربة البشرية. وحسب هذا التصور للاختلاف فإن نفيه وإقصاءه، لا العكس، يكون هو الأصل في التدهور التاريخي، وذلك من حيث يؤول إلى موات الوحي الذي هو مركز الحضارة. ومن هنا فإنه لا يمكن تصور الإلحاح الأشعري على إقصاء الاختلاف بالكلية، بوصفه جزءا من السعي إلى رفع "تاريخ التدهور" بقدر ما هو السعي إلى تكريس "تاريخ الهيمنة" عبر نفي الآخر واستبعاده، لا إحتوائه واستيعابه. ولعل هذه الهيمنة بالأحرى، هي الأصل المؤسس لتاريخ التدهور والانهيار، وذلك من حيث تؤول إلى تكلس الوحي وضموره. وإذ يقتضي هذا التصور لأصل التدهور في التاريخ، إعادة بناء لحظة الفضل الأولى على نحو يبدو فيه جوهرها ماثلا في كونها لحظة ثراء وتعدد، يمثل السعي إلى نفس الآخر منها، بداية الانهيار والتدهور، فإن ذلك يعني أن "المثل التاريخي الأعلى" -حسب هذا التصور- يبدو ماثلا في تحقيق المزيد من "الحرية والتعدد" لا "الهيمنة والتفرد". والحق أن ذلك يعني أن التصور بأسره، أعني تصور التاريخ -حسب الأشاعرة- منقسما بين اللحظة -النموذج (وجوهرها الوحدة) من جهة، ولحظات انهيار تتلوها (يؤسسها الاختلاف) من جهة أخرى، وتصور المثل التاريخي الأعلى قائما -تبعا لذلك- في النبذ الدائم للاختلاف (علامة الانهيار)، سعيا إلى بلوغ الوحدة (دالة الفضل والقيمة)، إنما هو نتاج سعي النسق الأشعري إلى مجرد (الهيمنة والتفرد) في العالم عبر نفي كافة الأنساق الأخرى، وذلك على

الرغم مما يعلنه النسق دوما من أن ذلك هو نتاج حرصه على نقاء الوحي ووحدته التي تبددها هذه الأنساق المنحرفة.[١٧١]

وإذا يبقى الاختلاف -حسب الأشاعرة- هو ما يؤسس تاريخ الانهيار والتدهور، أو حتى التكفير، فإنه يبدو وكأن هذا التكفير يتكامل، ولكن بالتضاد، مع التفضيل الذي ينبني، في مقابل الاختلاف والتعدد (المؤسس للتكفير) على الوحدة أو التوحد. واللافت حقا، أن هذا التكامل بينهما بالتضاد يكتمل، هو نفسه، بتصور الاختلاف يتأسس على غياب الحضور الشخصي للنبي، في مقابل انبناء التوحد على الحضور الشخصي له بالطبع، وذلك من حيث لم يحل هذا الحضور الشخصي للنبي دون الاختلاف بين الجماعة فقط، بل إنه أصبح وحده الضامن لوحدة الجماعة واتفاقها على رأي واحد، وذلك من خلال ما يتضمنه هذا الحضور للنبي من النطق عن الوحى، لا الهوى. وأما غياب الحضور الشخصي للنبي، فإنه -وحتى رغم حضوره الرمزي من خلال الكتاب والسنة -قد آل إلى الاختلاف والتنازع، بل وحتى الكفر والضلال، وذلك باعتبار معظم النطق هنا -إلا ما ينطق به النسق الأشعري بالطبع- لا عن الوحي، بل عن الهوى. وإذ النطق عن الوحي (أساس الوحدة) هو -على هذا النحو- قرين الحضور الشخصي للنبي، فيما النطق عن الهوى (أصل الاختلاف) هو قرين غيابه الشخصي، فإن ذلك يكشف عن استحالة رفع التدهور (الذي يؤسسه الاختلاف)، تماما مثلما بدا -فيما سبق- استحالة استعادة الوحدة (أصل الفضل والقيمة)، وذلك من حيث يبقى كلاهما مشروطا بما يتعلق بالنبي-الشخص، وليس بالقيمة الموضوعية التي تمثلها نبوته. ولعل ذلك يؤول إلى أنه ليس ثمة عند الأشاعرة أي حضور للتاريخ الحق، وذلك من حيث لا يتكشف هذا التاريخ (سواء تعلق بالفضل أو التدهور) عن أي بنية موضوعية.

وبالرغم من هذا التقابل، وإلى حد التضاد، بين كل من التفضيل (ينبني على الوحدة)، والتكفير (ينبني على الاختلاف)، فإن ضربا من التحليل المعرفي يؤول إلى أن التكفير يتجلى عن نفس البنية العميقة التي يتكشف عنها التفضيل، وبما يعني أن ثابتا بنيويا واحدا ينتظمها، رغم الاختلاف[١٧٢]،

١٧١- إذ النسق الأشعري يجتهد دوما في الابتعاد بكل ما يفكر فيه عن كل ما يربطه بحقل الأيديولوجيا، ساعيا إلى تحويل هذا الذي يفكر فيه إلى بنية ابستمولوجية خالصة مبرأة من أي حضور للأيديولوجيا، أو حتى التاريخ. ورغم أن الأيديولوجيا، هكذا، تدخل في نطاق اللا مفكر فيه داخل النسق، فإن استحالة فهم "المفكر فيه" وتفسيره داخل النسق، إلا عبر الوعي بهذه الأيديولوجيا يجعل التفكير فيها ضروريا لاشك.

١٧٢- وهنا لابد من ملاحظة أن اختيار البنية العميقة لنسق ما، لا يتحقق فقط من خلال قدرتها على تفسير العناصر من تماثل وائتلاف، بقدر ما يتحقق، وعلى نحو أعمق، من خلال قدرتها على تفسير هذه العناصر، حتى رغم ما قد يكون بينها من تباين واختلاف، بل أن تباين العناصر واختلافها يؤكد البنية، على نحو أكثر جوهرية، من مجرد تماثلها وائتلافها.

وأن نظاما معرفيا أنتجهما، رغم التباين. فإذ التفضيل يتكشف -وفيما سبق القول- عن السعي إلى نمذجة لحظة الفضل، وبحيث يستحيل إلى نموذج مطلق خارج أي تاريخ، يُقاس عليه أي فضل لاحق حال وجوده بالطبع، فإن التكفير، بدوره، يتكشف عن ذات السعي إلى نمذجة لحظة الكفر الأولى (كفر إبليس)، واعتبارها نموذجا مطلقا للكفر، خارج التاريخ، يُقاس عليه أيضا كل كفر لاحق. "فمن المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم، فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم (إبليس) ووساوسه، ونشأت من شبهاته. وإذا كانت الشبهات (الخاصة بإبليس) محصورة في سبع، عادت كبار البدع والضلالات (اللاحقة) إلى سبع، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزيغ. والكفر والضلال هذه الشبهات، وإن اختلفت العبارات، وتباينت الطرق، فإنها (أي شبهات إبليس) بالنسبة إلى أنواع الضلالات (الخاصة بالفرق) كالبذور"[١٧٣]، أو أنها -وبتعبير الشهرستاني نفسه- هي المصدر، وأما ضلالات الم[illegible]، فإنها المظهر[illegible] اد يبدو أن [illegible] لاحق، هو مجرد تكرار لحصر أولي [illegible][١٧٤]، فإن ذلك يؤول إلى أن التاريخ الأشعري بأسره يبدو مجرد تكرار شائه للنماذج المطلقة خارجه، وذلك من حيث إن تصور الكفر هكذا، يرتبط بنيويا بتصور كل فضل لاحق (للنبوة) لابد أن يكون، بدوره، مجرد تكرار للفضل الأوليّ السابق، وبما يعني أن التاريخ لا يتكشف (فضلا أو كفرا) عن شيء يغاير ما كان البتة. واللافت أيضا أن حركة الكفر من (الكفر النموذج -المطلق) إلى كل كفر لاحق، تبدو حركة انهيار وتدهور، وذلك من حيث يبدو هذا الكفر اللاحق مجرد مسخ أو تكرار شائه (تشوّه الفرع بالنسبة للأصل) للكفر الأصلي السابق. وهكذا يبدو الانهيار والتدهور ثابتا بنيويا ينتظم، لا حركة الفضل فقط، بل وحركة الكفر كذلك، وهو ما يعني أن التاريخ الأشعري، ورغم ثنائية الفضل والكفر، لا يعرف البتة شيئا إلا التدهور والانهيار.

ولعل هذه الوحدة البنيوية (الثاوية خلف كل من التفضيل والتكفير) تتبدى على نحو لافت من ملاحظة أنه إذا كان السعي إلى نمذجة (لحظة الفضل) قد آل بها إلى أن تصبح موضوعا لمجرد التعظيم "الأخلاقي" وليس التمثّل "المعرفي"، فإن السعي إلى نمذجة (لحظة الكفر) قد آل بها أيضا إلى أن تصبح موضوعا لمجرد الإدانة أو التحقير "الأخلاقي"، وليس التمثّل "المعرفي"، وأعني أن السعي

١٧٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص١٦، ١٧.

١٧٤- ولأن الأمر على هذا النحو، فقط "شبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة، فقال" "القدرية مجوس هذه الأمة"، وقال: "المشبهة يهود هذه الأمة، والروافض نصاراها". وقال عليه الصلاة والسلام جملة: "لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة، والنعل بالنعل، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه". انظر: المصدر السابق، ج١، ص١٩. ومن هنا راح مصنفو الفرق يرون في ضلال كل فرقة صورة لضلال سابق، مؤكدين على أن التاريخ -لا فيما يتعلق بالفضل فقط- هو تاريخ التكرار الممل الفارغ.

إلى نمذجتهما قد آل إلى أن يكون الموقف منهما معا من طبيعة أخلاقية، لا معرفية، وذلك رغم أن هذه الأخلاقية" تتبدى تارة عبر التعظيم، وتارة عبر التحقير. وإذ الفعل المعرفي ينطوي على تجاوز لموضوعه، بعد احتوائه واستيعابه بالطبع، فإن الموقف الأخلاقي لا ينطوي إلا على مجرد الاستغراق في موضوعه، لا تجاوزه، الأمر الذي يعني أن الموقف الأخلاقي (سواء من لحظة الفضل أو الكفر) لا يفعل إلا أن يجعلهما مجرد موضوعين للتكرار، لا التجاوز. ومن هنا فإنه إذا كان قد بدا فعلا أن الوعي الأشعري لم يعرف، فيما يتعلق بلحظة الفضل (أو عصر النبوة)، إلا مجرد التكرار، لا التجاوز أو حتى الحوار، فإنه –وفيما يتعلق بالكفر أيضا، لم يفعل إلا أن تصور كل كفر لاحق مجرد تكرار، لا يجاوز، نموذج الكفر الأصلي السابق.[١٧٥] وإذا كان التكرار –فيما سبق القول– قد آل فيما يتعلق بلحظة الفضل (أو عصر النبوة) إلى جمود الوحي واضمحلاله –وذلك من حيث يعكس هذا التكرار عجزا عن الوعي بالروح الحقة للوحي، وبثراء الممكنات التي تنطويها ذاته–، فإنه قد آل أيضا، فيما يتعلق بفرق الضلال (التي تجسد نموذج الضلال الأصلي السابق) إلى العجز عن إنتاج أي معرفة حقة بها. فهو إذ راح يرى في الفرق –الخصوم، مجرد صور لضلال سابق، فإنه كان يكشف عن انشغاله، لا بالمعرفة الحقة بها، بل بما يدعم إمكان المماثلة[١٧٦] التي يقيمها بين ضلال هذه الفرق، وبين الضلال الأصلي السابق، وأعني أن الوعي، هنا، لم يكن يتجه إلى قراءة النسق الخاص بكل فرقة وإدراكه من

١٧٥– وإذ يبدو التكرار –لا التجاوز– هو الثابت البنيوي الذي ينتظم علاقة الخطاب بنماذجه، سواء تعلق الأمر بالفضل أو الكفر، فإن في ذلك ما يؤكد على أن بنية الخطاب العربي المعاصر، لم تجاوز بنية سلفه التراثي، وذلك من حيث إن ما ينتظم علاقته بنماذجه (التي هي معاصرة بالطبع) هو التكرار لا التجاوز أيضا.

١٧٦– وإذ يبدو كذلك، أن (المماثلة) لا تنتظم فقط علاقة الخطاب العربي المعاصر بنماذجه المستعارة من خارج واقعه، بل تنتظم علاقة سلفه التراثي أيضا بنماذجه المطلقة، فإن في ذلك ما يدل على أن ثابتا بنيويا واحدا ينتظم الخطابين رغم تباينهما الظاهر. وأعني أنه إذا كان الخطاب المعاصر لم يعرف إلا أن ينتزع من تراثه بعض الأفكار المتناثرة، ساعيا إلى إقامة ضرب من التماثل بينها وبين النماذج المراد استعاريتها من خارجه، وذلك باعتبار أن هذا التماثل هو وحده ما يبرر هذه الاستعارة، فإن الخطاب التراثي لم يعرف، بدوره، إلا مجرد المماثلة بين كل فضل أو كفر لاحق، وبين نماذجهما المطلقة التي تقوم خارج التاريخ. وهكذا يبدو الخطاب –وبشكليه التراثي والمعاصر– ساذجا تقوم معرفته بالظواهر على مجرد الإدراك الخارجي المحض لأوجه التشابه والتماثل بينهما. "فاللعين الأول (إبليس) لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق. والأول غلو، والثاني تقصير. فثار من الشبهة الأولى مذاهب: الحلولية، والتناسخية، والمشبهة، والغلاة من الروافض، حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الإله. وثار من الشبهة الثانية مذاهب: القدرية، والجبرية، والمجسمة، حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين". انظر: الشهرستاني الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ١٨ ولعله يلزم التنويه بأنه في حين يجعل النسق الأشعري من هذه الفرق –الخصوم مجرد امتدادات لضلال أصلي سابق يجسده نموذج الضلال إبليس، فإنه قد راح يرى نفسه مجرد امتداد لأصل سابق أيضا لكنه أصل الفضل بالطبع.

داخله، بل يتجه إلى الرصد الخارجي المحض لكل ما يجعل المماثلة ممكنة بين فرقة ما، وبين نموذج الضلال السابق. إذ القصد لم يكن ابدا إنتاج علم منضبط بالفرق، بل السعي إلى إلتماس كل ما يكرس إدانتها، وأعني أنه -وبكلمة واحدة- لم يكن الفهم، بل الحكم، أي الانشغال بمجرد إصدار الأحكام على الفرق، وليس فهمها. من حسن الحظ أن ذلك ما تؤكده مصنفات الفرق، التي تجعل غايتها هي مجرد "التمييز بين الفرقة الناجية التي لا يزل بها القدم ولا تزول عنها النعم، وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نورا واعتقاد الحق ثبورا، وسيصلون سعيرا، ولا يجدون من الله نصيرا"[177]، أو "بيان أوصاف عقائد أهل الدين، وفضائح أهل الزيغ والملحدين"[178]، وبما ينطوي عليه هذا البيان والتمييز من دلالة الإدانة والبراءة التي تؤكد على أن الغاية منها هي مجرد الحكم، لا الفهم. ولقد آل ذلك بالفرق إلى أن تكون مجرد صور نمطية للضلال، يُلحق بها الخطاب المهيمن كل ما يراه انحرافا عن مجمل تصوراته، وبحيث يبدو كل انحراف في التاريخ هو مجرد تكرار لانحراف سبق وجوده. ولعل في ذلك ما يفسر إلحاح الخطاب الراهن على أن يرى في الخارجين عليه مجرد تكرار لنمط الخوارج في الخروج، وبما يعني أن التاريخ لا يتكشف ألبتة عن شيء يغاير ما كانه.

وأخيرا فإن الوحدة البنيوية بين كل من التفضيل والتكفير يؤكدها أن كونهما -بسبب نمذجتهما- موضوعين لموقف أخلاقي، لا معرفي، يجعلهما- كالأخلاق الأشعرية عموماً موضوعين للنقل، لا العقل، وبما يعني أن السبيل إلى معرفتهما لا مدخل فيه ألبتة للعقل. ومن هنا فإنه إذا كان الفضل "لا يُعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام رسول الله"[179]، فإن الكفر، بدوره، هو مما "لا مجال لدليل العقل فيه ألبتة"[180] والحق أنه يبدو -لذلك- وكأن التكفير هو التفضيل معكوسا، وأن العلاقة بينهما تتجاوز مجرد تجاورهما الخارجي في ختام نسق العقائد، إلى ضرب من الارتباط الباطني يتضافران فيه معا لبلورة تصور متكامل، يبدو فيه التاريخ، لا انهيارا وتدهورا فقط، بل وتكرارا مملا لا يعرف التجاوز والتخطي. ولعله يبقى لازما ضرورة اختبار هذا التصور تجريبيا. وهنا فإن قراءة لابن خلدون تبدو الأكثر دلالة في هذا السياق، وذلك من حيث لم يكتف الرجل بمجرد التاريخ، بل حاول التنظير له والتفلسف فيه. ومن حسن الحظ إنه -ورغم ثراء نصه وغناه- يؤكد هذا

١٧٧- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره)، ص ٢.

١٧٨- الاسفرائيني: التبصير في الدين (سبق ذكره)، ص ١١ والحق أن هذه المصنفات تفيض بالعديد من وجوه التعسف ضد الفرق، وإلى حد أنه يمكن القطع باستحالة بناء معرفة حقة بالفرق استنادا إلى ما تعلنه هذه المصنفات فقط. بل إنه يمكن القول أن المعرفة الحقة بالفرق يمكن فقط أن تتحقق، لا بفضل هذه المصنفات، بل على الرغم منها بالأحرى.

١٧٩- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (سبق ذكره) ج٤، ص ١٠٢.

١٨٠- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره) ص ١١٩.

التصور عن التاريخ، رغم ما يبدو عليه من آلية وعقم، بل إنه يبدو وكأن النص الخلدوني (أعني المقدمة) مكرس بأسره لدعم هذا التصور وتأكيده، وإن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عصره طبقا لهذا التصور (الذي تبلور في سياق عقائدي مجرد) وذلك بالرغم مما يتداول في فضاء نصه من مفاهيم ومقولات ذات طابع علمي ومتعيّن.

رابعا: اختيار التصور الأشعري للتاريخ ابن خلدون نموذجا

لعل قراءة لابن خلدون تعاكس السائد والمستقر في أغلب الدراسات الخلدونية، يلزمها التنويه أولا، بأن النص الخلدوني -وككل النصوص المؤسِّسة- ينطوي، لا على صعيد بنية مفاهيمه فقط، بل وبنيته اللغوية أيضا[١٨١]، على ما يجعله إطارا لضروب من القراءة والتأويل تتنوع إلى حد التباين، وتتباين -أحيانا- إلى حد التناقض؛ وأعني أن النص، وبما ينطوي عليه من ثراء ظاهر[١٨٢]، يعد واحدا من تلك النصوص المولِّدة لما يتجاوز منطوقها المباشر. وإذ يعني ذلك أن ثمة ما هو مسكوت عنه داخل النص الخلدوني يبرر تولُّد التأويلات وتعددها، فإن هذا المسكوت عنه لا يمكن التماسه ألبتة، أو النطق به، من خارج جملة السياقات المنتجة للنص، وأعني أن القراءة الأكثر علمية وإحكاما، ستكون هي تلك الأكثر قدرة على رد النص إلى سياقه التاريخي (الذي ينطوي على جملة الشروط المحددة لعملية إنتاجه تاريخيا)، وإلى أفقه المعرفي (الذين يعين حدود المسموح وغير المسموح التفكير فيه)، وإلا فإن الاجتزاء والتعسف يكون -فيما سيظهر- قدر أي قراءة تضع النص في سياق تاريخي ومعرفي مغاير. والملاحظ أن العديد من محاولات قراءة النص الخلدوني، والتماس المسكوت عنه فيه، قد راحت تقرأه ضمن سياق تاريخي ومعرفي لا ينتمي إليه، وهي قراءة راح فيها ابن خلدون ينطق بآراء كومت ومونتسكيو وماركس وغيرهم، وراحت مصطلحاته تتلبس بمعاني ودلالات تبلورت فقط في سياق

١٨١- إذ النص، ورغم طابعه التجريبي الظاهر الذي كان لابد أن يجعل لغته ذات طابع وصفي تقريري، يتميز بلغة مسكونة بالكثير من وجوه المجاز والاستعارة، انظر خاصة:-

Ferial Ghazoul: The Metaphors of historgraphy: A study of Ibn Khaldun's historical Imagination, in "In Quest of an Islamic humanism, Edited by A.H. Green, Cairo, The American University in Cairo Press, 1984, pp. 45-61.

١٨٢- بلغ ثراء النص حدا راح معه البعض يقطع بأنه: "ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في "المقدمة" ما يرضيه أو يسخطه، بل أن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه.. كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في "المقدمة" مابه يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون" (انظر: محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة (دار الشئون الثقافية العامة)، بغداد، دون تاريخ، ص ٥. والحق أن ثراء نص المقدمة لا يتأتى فقط من انطوائه على ما يبرر تأويلات هؤلاء جميعا رغم تباينهم وتناقضهم، بل ومن قدرته على التكشف، خلال عدة قراءات يقوم بها وعي واحد، عن ضروب من المعاني المتباينة أيضا.

معرفي معاصر، ولم تكن قد تحددت في عصر ابن خلدون نفسه[١٨٣]. ولقد راح النص الخلدوني، ضمن هذه القراءة، يتضمن طموحا إلى بناء جملة مفاهيم يُفلسف بها التاريخ العام للإنسانية (رغم أن ابن خلدون نفسه قد أكد أن مجال تفكيره التاريخي يقف عند حدود التجربة الإسلامية على العموم، والتجربة المغربية الأندلسية خاصة)[١٨٤]. لقد راح هذا الجهاز يتسع لمفاهيم جعلت ابن خلدون، عند البعض، أحد أهم رواد المادية التاريخية[١٨٥].

والملاحظ أن كل القراءات للنص الخلدوني خارج سياقه الخاص قد انتهت، حين أدركت في النص ما يناقض انتماءه إلى السياق المعاصر الذي تفرضه عليه، إلى أن هذا النقيض يعد استطرادا زائدا على الروح العلمية أو العقلانية للمقدمة، وغريبا عنها؛ إذ "الترابط المنطقي الفريد الملاحظ في "المقدمة" هو من العمق والدقة بحيث يصبح من حق الباحث (لاسيما في حالة اعتماده هذا الترابط كأساس لبنية "المقدمة" الداخلية، وكمحك لتقويمها) حتى التشكيك بعائدية بعض أجزائها إلى ابن خلدون شخصيا، وفعلا مهما حاول البعض تصوير جزء "المقدمة" الذي يعالج قضايا النبوة والكهانة والرؤيا، وكأنه ظاهرة اعتيادية وطبيعية فيها، فإن هذا الجزء يبقى نوتة نشاز في مجمل هارموني المقدمة، جسما غريبا عنها، وعنصرا دخيلا عليها"[١٨٦]. وإذا كان الاستبعاد لأجزاء من النص يبدو، هكذا، عملا يفرضه الترابط المنطقي له، فإن ثمة من راح، في المقابل، يرى في هذا الاستبعاد ذاته إهداراً للترابط العميق في نص المقدمة، ومن هنا ما تولَّد في نفسه من "اعتقاد قوي بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية "تصحيح" تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية"[١٨٧]. يبدو إذن أن ثمة قراءة لنص المقدمة تسعى إلى تجاوز المأزق الذي انتهت إليه القراءات السابقة له، والمتمثل في إهدار سياقه ووحدته، وتبديد شموله وكليته. وإذ اتخذت هذه القراءة نقطة بدئها من "أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه ككل، مع تجنب إخضاعه إلى مقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر

١٨٣- ومن المفارقات أن ابن خلدون نفسه يؤكد على كون المصطلح "لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل (عليه) في عصرهم، فهو أليق بمرادهم منه". ابن خلدون. المقدمة، ج٣ (سبق ذكره)، ص ١٠٦١.

١٨٤- ابن خلدون: المقدمة، ج١، ص ٢٨٥.

١٨٥- كثيرون لاشك هم أولئك الذين راحوا يقرأون ابن خلدون في ضوء الماركسية ، ولكن أحدهم (وأعني نمير العاني) قد بالغ حتى جعل عنوان كتابه "ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ". (دار الهمداني للطباعة والنشر)، عدن، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

١٨٦- المصدر السابق، حاشية ٢٤، ص٦١، وكذا ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون (مكتبة الخانجي) القاهرة، ١٩٦١، ص١٣، وعلي عبد الواحد وافي (محقق): مقدمة ابن خلدون، ج١، حاشية ٢٦٨، ص ٢٩٨.

١٨٧- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، (سبق ذكره)، ج ص ٥.

والمفاهيم السائدة بين رجاله"[١٨٨]، فإنها قد انتهت إلى "أن ابن خلدون -خلافا لما يذهب إليه بعض الباحثين- لم يتحرر نهائيا من أطر التفكير القديمة. فقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقا لقوالب الفكر السائدة آنئذ"[١٨٩]، لكن هذه القراءة، وانطلاقا من الإصرار على القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب، قد راحت تلح على "أن الأمر (مع ابن خلدون وغيره من مفكري المغرب والأندلس) يتعلق فعلا بلحظة جديدة تماما في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الابستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، واقتراح أساس جديد"[١٩٠] فبدا وكأنها تميز في نص ابن خلدون بين "ملاحظات جزئية أو وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك"، تنتمي إلى أطر التفكير القديمة، وبين "طريقة في التفكير، ومفاهيم موظفة، وكيفية في توظيفها" تؤسس لحظة جديدة تماما في الفكر العربي، وبتعبير الجابري، فإنه "يمكن أن نختلف (مع ابن خلدون) حول ما يقرره من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهم، ولا يهمنا نحن بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظفة وكيفية توظيفها"[١٩١]. وإذن فالنص الخلدوني لا ينتمي -حسب هذه القراءة- إلى النظام المعرفي السائد في عصره إلا من خلال بعض وجهات النظر الجزئية (التي يمكن الاختلاف معها بالطبع)[١٩٢]، وأما من حيث طريقة التفكير التي تنتجه، وبنية المفاهيم التي تنتظمه (وهي الأمور الحاسمة في التحليل حسب هذه القراءة) فإنه يؤسس نظاما معرفيا مناقضا للنظام السائد. وهكذا يبدو وكأن هذه القراءة ترد النص إلى سياقه الخاص، لا لتأكيد انتمائه إليه، بل لإثبات انقطاعه عنه. والحق انه بالرغم من أن ثمة "طريقة في التفكير، ومفاهيم موظَّفة، وكيفية في توظيفها" يتميز بها ابن خلدون داخل النسق أو النظام السائد (وهو النسق الأشعري)، فإن ذلك لا يعني ألبتة انقطاعه عن هذا النسق.. بل إنه فقط يتميز داخله، دون أن يقطع معه. ذلك أن هذا الذي يتميز به ابن خلدون (أعني طريقة التفكير وبينة المفاهيم) يبدو مستخدما ضمن حدود النسق، لا خارجه، وموظَّفا لتكريس بنيته الثاوية، وأعني أنها -وبما تنطوي عليه من اختلاف ومغايرة- تمثل القناع المتعين والملموس الذي يؤكد تصورا للتاريخ تبلور في سياق عقائدي مجرد. ومن هنا فلعله يبدو أن طريقة التفكير وبنية المفاهيم المستخدمة في النص الخلدوني تمثل فقط أحد مستوياته التي يمكن تجاوزها إلى مستوى بنيته الأعمق، أو ما يؤسسه فلسفيا

١٨٨- المصدر السابق، ص ١٦٧.

١٨٩- المصدر السابق، ص ١٥٩.

١٩٠- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، (المركز الثقافي العربي)، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩١، ص ٥٥١.

١٩١- المصدر السابق، ص ٥٥٢.

١٩٢- والحق أن إمكان الاختلاف معها يتأتى فقط من اعتبارها ليست من العناصر الحاسمة في التحليل الذي تعول عليه هذه القراءة، وبما يعني تجاهل إدراك الدلالة القصوى لحضورها في النص.

وميتافيزيقيا[١٩٣]، وهو المستوى الذي يتكشف -وعلى نحو أعمق- عن انتماء ابن خلدون إلى نفس النظام المعرفي السائد في عصره، لكن لا على نحو مباشر، إذ الحق أن حضور البنية العميقة للنسق الأشعري (وهو السائد في عصر ابن خلدون) داخل النص الخلدوني، لا يكون حضورا مباشرا، بل من خلال طريقة في التفكير وبنية مفاهيميه تبدو -للمفارقة- لا غريبة فقط عن بنية النسق، بل ونقيضه. لها. ومن هنا فإن ابن خلدون يبقى -رغم كل شيء- يفكر داخل النسق حقا، لكن على نحو يلائم، لا خصوصية حقله المعرفي فقط، بل ومجمل إنجازاته وكشوفه، التي لا سبيل إلى إنكارها، داخل هذا الحقل أيضا.

والملاحظ أن البنية الأشعرية تتسرب داخل النص الخلدوني من خلال جملة آليات تكاد تنتظم النص بأسره، وهي آليات التدهور (من الأفضل إلى الأقل فضلا)، والنمذجة (للحظة -مثال)، والوعي الوضعي بالواقع (أو النزوع إلى تثبيته)، والتي بدا -فيما سبق- أنها تنتظم التصور الأشعري. إذ التاريخ -حسب ابن خلدون- هو مجرد دورات متكررة من التدهور الدائم للعمران واضمحلاله، وهو تدهور لا يمكن ألبتة رفعه، لأنه إنما يحدث بمقتضى الطبع الذاتي للعمران، ومن دون أن يكون مجرد

١٩٣- وإذا كان مأزق القراءات السابقة لابن خلدون من خارج سياقه (وفي ضوء الماركسية خاصة) يتمثل فيما انتهت إليه من ضرورة استبعاد بعض أجزاء نصه، أو اعتبارها زائدة عليه على الأقل، فإن مأزق هذه القراءة الابستمولوجية (وهي الأكثر مراوغة على أي حال) يتمثل في تصور النص "خلوا من أي أساس ميتافيزيقي أو "فلسفي" (انظر/ الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة (سبق ذكره)، ص٢٧١). وإذن فإن هذه القراءة تمارس -كسابقاتها- الاستبعاد أيضا، لكن لا لأجزاء من النص، بل لأساسه الفلسفي والميتافيزيقي فهي تستبعد أشعريته المؤسسة (والمعلنة) وتسكت عنها حين يتعلق الأمر بتفسير ما يؤسس النص فلسفيا وميتافيزيقيا، ولا تعول عليها إلا عند تفسير بعض وجهات النظر الجزئية في النص. وإذن فإنها ترى الإنجاز الخلدوني تبلور في معظمه، خارج الأشعري، ولكنها حين ترى الحضور الأشعري لافتا فإنها تتجاهل مجرد الإشارة إليه. وهكذا فإنه إذا كان ابن خلدون قد مارس النقد ضد بعض علوم عصره، فإنه كان حسب هذه القراءة "يصدر في نقده للعلوم المذكورة عن مقاييس "علمية"، أي مقاييس نابعة من نظريته في المعرفة، القائمة -كما رأينا- على ثنائية العقل والنفس كمصدرين معرفيين. أما أن تكون هذه النظرية خاضعة للرؤية الأشعرية فهذا موضوع آخر". انظر: محمد عابد الجابري: ابستمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون (ضمن كتاب "نحن والتراث") (المركز الثقافي العربي). الدار البيضاء، طبعة ٣، ١٩٨٣، ص ٣٩١ وإذن فإنه أن يكون ابن خلدون صادرا في نقده لعلوم عصره عن مقاييس تراها "علمية"، فإن ذلك فقط هو ما تحتفي به هذه القراءة، أما أن تكون هذه المقاييس العلمية نابعة من نظرية تخضع أساسا للرؤية الأشعرية، فإن ذلك ما تراه -هذه القراءة- موضوعا آخر لابد من السكوت، لأنه يتعارض مع شروط اللحظة الابستمولوجية الجديدة التي يدشنها ابن خلدون، وغيره من مفكري المغرب والأندلس في تاريخ الفكر العربي، حسب هذه القراءة بالطبع.

عَرضٍ طارئ عليه[194]، ويعبارة ابن خلدون فإن التدهور او الهرَم "من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل"[195]. وهكذا يبلغ انحصار ابن خلدون داخل أفق التدهور (أو الهرَم) حد تصوره، لا ظاهرة إنسانية أو تاريخية، بل "أمرا طبيعيا"، الأمر الذي يعني انفلاته من هيمنة الإنسان وقدرته على تخطيه، بل الإنسان سيصبح -وحسب ابن خلدون- مجرد أداة لتحقق هذا الأمر الطبيعي، أعني التدهور. إذ "قد يتنبه كثير من أهل الدول (والدولة عند ابن خلدون هي صورة العمران) ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرَم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس (الأمر) كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى"[196]. يعني ابن خلدون أن عوائد البشر هي المانعة من تلافي تدهور الدولة، وكأنه حين يرى بعضهم يظن أن بالمقدور تغيير هذه العوائد على نحو يجنب الدولة التدهور، فإنه يسارع إلى التأكيد بأن "العوائد منزلة طبيعية أخرى"، الأمر الذي يعني استحالة تغييرها، وتجنيب الدولة المصير الذي ينتظرها. وإذن، فالإنسان بعوائده، التي هي طبيعية تفلت من الهيمنة (ولا سبيل هنا ألبتة للتعويل على وعيه) هو الأداة لتحقق التدهور. وهكذا يمعن ابن خلدون في التأكيد على "طبيعية"[197] التدهور، وذلك عبر رد الجزء الذي يفعل به

١٩٤- ولعله قد يصار إلى أن فرق القول بالطبع الذاتي للعمران، خروجا على مقتضيات النسق الأشعري الذي لا حضور فيه البته لأي تقوم، أو فاعلية ذاتية لشيء ما، بل الفاعلية، في إطار الكون، تنسب إلى الشيء على سبيل التسخير، مثلما تنسب الفاعلية، في المجال الإنساني، إلى العبد على سبيل الكسب. والحق أن الفعل الصادر عن العمران، والذي يبدو طبعا له، ليس فعلا ذاتيا للعمران، بل هو فعل لله، على الحقيقة، ينسب للعمران على سبيل السخير. ومن هنا فإن التدهور (أو الهرم) مثلا، ليس طبعا للعمران، بمعنى أنه ليس فعلا ذاتيا له، بل هو فعل لله ينسب للعمران على سبيل التسخير. وفقط فإن اقترانه المتكرر بالعمران، واستقراره في العادة، على هذا النحو، هو ما يجعله يبدو طبعا للعمران، الأمر الذي يعني أن الله يفعل في التاريخ من خلال هذه الطبائع التي تبدو -والحال كذلك- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران، فابن خلدون، وكسائر الأشاعرة يفسر السببية بالعادة، وفقط يتميز عنهم بأن العادة قد استقرت عنده بما يحول دون خرقها، انظر: ابن خلدون: المقدمة ج٢، ص ٦١٦.

١٩٥- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٧٥٤.

١٩٦- المصدر السابق: ج٢، ص ٧٥٤.

١٩٧- ولعل هذه "الطبيعة" تتأكد، على نحو أفضل، من خلال الطابع الدوري للعمران، حسبما تصوره ابن خلدون، والذي يؤكد تحليل للعبارات التي يختتم بها فصوله عن العمران، والتي هي دوما "والله يقدر الليل والنهار"، دلالة على تصوره للتدهور أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار. والحق أن العبارات الوعظية، في نهاية كل واحد من فصول المقدمة، تلعب دورا جوهريا في بناء النص الخلدوني، وذلك من حيث تبدو مجرد دوال كاشفة عن المغزى العميق لكل واحد من هذه الفصول، بل إنه لا يمكن صياغة وبناء جملة المفاهيم التي ينطوي عليها النص ابتداء من مجرد الوعي بدلالاتها.

الإنسان في دورة العمران إلى الطبيعة، لا الوعي. ولعل ذلك يكشف عن كون التاريخ -حسب ابن خلدون- ليس إطارا لفاعلية الجماعة الإنسانية وتراكما لوعيها وخبرتها يمكن أن تفيد منه في صنع تقدمها، بقدر ما هو إطار تتحقق فيه نفس الدورة الطبيعية المتكررة للسقوط والتدهور. فكل دولة، ورغم وراثتها لتجربة الدولة السابقة، لا تستطيع ألبتة أن تفلت من المصير إلى التدهور والسقوط، حتى ليبدو وكأن الدولة اللاحقة لا ترث من الدولة السابقة إلا هذا المصير إلى التدهور(١٩٨).

فالتدهور، على طول المقدمة، هو الثابت الذي ينتظم دورة العمران وما تقتضيه من عوائد وأحوال وصنائع وعلوم. ذلك أنه إذا كان المظهر الأساسي لدورة العمران يتمثل، على العموم، في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أو، على الخصوص، في التحول من الخلافة إلى الملك، فإن هذا الانتقال او التحول ينطوي أبدا على دلالة الانحدار والتدهور، وذلك من حيث إنه يكون دوما من الأفضل إلى الأقل فضلا. وهكذا فإنه إذ ينطوي طور البداوة على ما يجعل ابن خلدون يخصص فصلا "في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر"، وآخر "في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر"(١٩٩) فإنه يمضي -في المقابل- إلى "إن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر (أي بلوغه الذروة)، والبعد عن الخير"(٢٠٠). وبعبارة أظهر فإنه إذا كانت أخلاق البداوة "أقرب إلى الفطرة

١٩٨- استنادا إلى نص يطرح فيه ابن خلدون رؤيته "للسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد"، راح البعض من قرائه في ضوء الماركسية خاصة يتحدثون عن حضور، في نصه، لمفهوم التطور التاريخي وذلك لأنه "ما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة" (ابن خلدون: المقدمة، ج١، ص٣٢١). والحق أن هؤلاء القراء قد اضطروا، عند استخدامهم لهذا النص، إلى استبعاد الجوهري فيه، لأنه يتناقض مع ما تذهب إليه الماركسية نفسها فإذ النص، فيما يبدو من الجزء المقتبس منه آنفا، يربط المخالفة في الأحوال والعوائد بتعاقب الملك والسلطان، فإنه يربط المخالفة، على هذا النحو، بما ينتمي إلى حقل السياسة، أو البينة الفوقية، وليس البنية التحتية التي تؤسس لكل تطور حسب الماركسية. إذ التبدل، حسب ابن خلدون، إنما يرتبط فقط بهيمنة عصبية ما وتدهورها، ينتج تطورا ما ، فإن المظهر الوحيد للتبدل والمخالفة هو العوائد، لا الوعي. ومن هنا فإنه إذا كان ما ينتج التبدل ينتمي (بما هو سياسة) إلى حقل البنية الفوقية، فإن المظهر الذي يتبدى فيه هذا التبدل، وهو العائد، ينتمي بدوره، إلى حقل البنية الفوقية (بما هو أخلاق). وهو ما يعني أن مظهر التبدل وأساسه عند ابن خلدون ينتميان -على عكس ما تقوله به الماركسية، إلى البنية الفوقية التي لا تؤسس في الماركسية لأي تطور، ومن هنا فإنه يلاحظ أن السياق الذي يستخدم فيه ابن خلدون هذا النص هو سياق التغير والتبدل، وليس التطور. وأخيرا فإنه يبقى لزوم السؤال عن "ما الذي يتطور عند ابن خلدون؟"، لأنه إذا لوحظ أن لا تطور عنده في البينة التحتية، بل مجرد تبدل في العوائد فقط، فإنه يبدو أيضا أن ليس ثمة وعي عنده يلحقه التطور، وفي كلمة واحدة فإن كل ما يحدث أن عوائد تتبدل، وليس من وعي أو وسائل إنتاج تتطور.

١٩٩- أعني الفصلين الرابع والخامس من الباب الثاني (في العمران البدوي)، المقدمة، ج٢، ص٤٧٤، ٤٧٨.

٢٠٠- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٤٧٥، ويلاحظ أيضا انه يخصص الفصل الثامن عشر من الباب الرابع (في البلدان والأمصار) في "أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده" ص.٨٨٨ والحق انه يلزم هنا التنويه بأن هذه

الأولى، وأبعد عما يتطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها... فإن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد"(٢٠١). وليس من شك في أن ذلك يعني أن اللحظة الثانية في الزوج (بداوة –حضارة) تمثل تدهوراً لتلك السابقة عليها. وإذ يوازي ابن خلدون بين هذا الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وبين التحول من الخلافة إلى المُلك، فإن ذلك يؤول إلى أن لحظة (المُلك) تمثل ضربا من التدهور والسقوط –لاريب– بالنسبة للحظة الخلافة. ذلك أنه إذا كان "الأمر في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة.. (فإن الأمر بعد ذلك قد) صار إلى المُلك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجرى على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ.. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم"(٢٠٢) وهكذا ينطوي التحول على التدهور من (الخلافة) –لا بما تعنيه فقط من تحري الدين والجري على مناهج الحق، بل وبما صاحبها من "الأذن للعرب في انتزاع ما بأيدي الأمم الأخرى (الروم والفرس) من المُلك والدنيا، فغلبوهم عليه، وانتزعوه منهم"(٢٠٣) –إلى (المُلك)– الذي يحيل، لا إلى مجرد "القهر والتقلب في الشهوات والملاذ"، بل وإلى "ذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم". والملاحظ أن دورة التدهور من (الخلافة إلى المُلك) توازي تماما دورة التدهور (من البداوة إلى الحضارة)، لأنه إذا كان قد بدا "أن الخلافة قد وُجدت بدون المُلك أولا، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة"(٢٠٤)، فإن ذلك يعني أن دورة التحول هذه هي دورة ثلاثية

"الحضارة التي شجبها ابن خلدون وجعلها مسئولة عن هرم الدولة واضمحلالها هي شيء آخر غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر.. إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من "الجاه" فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب". انظر: الجابري: فكر ابن خلدون، (سبق ذكره) ص.٢٥٣ ولعله يلاحظ انها الحضارة بالمعنى الذي تعيشه الدولة العربية الراهنة، وبما يعني أن بنية الدولة العربية الراهنة لم تفارق كثيرا بينة الدولة موضوع التحليل عند ابن خلدون.

٢٠١– ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٤٧٤، ٨٩٢ والحق أن هذا الحضور الجوهري في التاريخ الخلدوني، ليؤكد على كونه يفكر ضمن سياق التاريخ الأشعري الذي يجد جل ما يؤسسه في حق الأخلاق.

٢٠٢– ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦٠٨.

٢٠٣– المصدر السابق، ج٢، ص ٦٠١.

٢٠٤– المصدر السابق، ج٢، ص ٦٠٨. وإذ يختتم ابن خلدون هذا النص بعبارته الوعظية الأثيرة "والله مقدر الليل والنهار" فإنه يكشف عن تصوره لدورة التدهور هنا، وكالحال في دورة البداوة والحضارة، أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار، وبما يعني أنه ذلك الضرب من التدهور الذي يستحيل، هنا أيضا، رفعه لكونه من طبيعة لا تاريخية.

يتحقق فيها الانتقال من الخلافة إلى المُلك عبر مرحلة وسطى "التبست فيها معانيهما واختلطت"، وهو ما يتوازى تماما مع دورة الانتقال من البداوة إلى الحضارة، التي هي أيضا دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال عبر مرحلة وسطى "تلتبس فيها معانيهما وتختلط"[٢٠٥]، أعني أن دورة التدهور هي في النمطين، ثلاثية الأطوار.

وإذ يبدا التدهور، هكذا، هو المصير اللازم لدورة العمران أبدا[٢٠٦]، فإن كل ما تقتضيه دورة العمران من الصنائع والعلوم كان لابد أن يلزمه ذات المصير، أعني التدهور. إذ العلوم والصنائع هي كالأعراض الأشعرية، لا تنفك عن الجوهر البتة. وهكذا فإنه "لا تزال الصناعات (والعلوم) في التناقص، ما زال (عمران) المصر في التناقص إلى أن تضمحل"[٢٠٧] "وذلك لما بينا أن الصنائع (والعلوم) إنما تُستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها، وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهرَم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف"[٢٠٨]. وانطلاقا من هذه المقدمات فإنه "في كل مرة يكتب فيها المؤلف (يعني ابن خلدون) تاريخ علم أو مؤسسة، فإنه يلاحظ انحطاطها"[٢٠٩]، يعني أن صيروة العلوم والصنائع لم تتكشف لابن خلدون إلا عن الانحطاط والتدهور. ولعل هذا الانحطاط للعلوم والصنائع، إنما يتأتى من كونها ليست تعبيرا عن النشاط الواعي للإنسان في العالم قصد إخضاعه والسيطرة عليه، بقدر ما هي مجرد توابع للترف. إذ الحق أن كونها من توابع الترف يحول دون تبلورها كموضوعات مستقلة تنطوي في باطنها على آليات تطور خاصة تستطيع بها أن تتجاوز التدهور (تدهورها الخاص أو تدهور العمران بأسره). ومن جهة أخرى فإن كون العلوم والصنائع هي مجرد توابع لما ينتمي إلى (عالم الشهوة)، بما ينطوي عليه من هيمنة لعالم الأشياء الخارجية على الإنسان، وليس إلى (عالم العقل) بما ينطوي عليه من هيمنة للإنسان على عالم الأشياء، إنما يكشف عن كونها لا تمثل تحريرا للإنسان من عبوديته للأشياء (وتلك غاية كل نشاط إنساني حق)، بقدر ما هي تجسيد لهذه العبودية ذاتها، وبذلك فإنها تحيل إلى وجود إنساني لا يحقق أي تطور، بل يتكشف، بالأحرى عن

٢٠٥– المصدر السابق، ج٢، ص ٥٤٦.

٢٠٦– ولعل ذلك ما تؤكده دلالة المقطع الوعظي، الذي يختتم به ابن خلدون فصوله الخاصة بدورة العمران، أي الخاصة بالانتقال من البداوة إلى الحضارة أو من الخلافة إلى الملك، وهو دوما "والله خير الوارثين" انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٥٤٥، ٥٥٢، ٥٥٦، ..٥٧٣ الخ، حيث يشير المقطع إلى أن الفناء هو قرين اللحظة الأخيرة في دورة العمران لأنه لا وراثة ابدا إلا بعد الفناء.

٢٠٧– ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٩٤١.

٢٠٨– المصدر السابق، ج٢، ص ٩٤٠.

٢٠٩– على اومليل: الخطاب التاريخي، دراسة المنهجية ابن خلدون، (دار التنوير)، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، ص ٢٠٥

مجرد التدهور. وهكذا تعكس العلوم والصنائع واقع التدهور، لا عبر تاريخها فقط، بل وعبر بنيتها الباطنية الخاصة أيضا.

والحق أن هيمنة "التدهور" على بنية المقدمة، تتأكد -على نحو نموذجي- من خلال تحليل ما أورده عن "أمر الفاطمي، وما يذهب إليه الناس في شأنه، وكشف الغطاء عن ذلك"[٢١٠] فإذ بدا لابن خلدون "أن المشهود بين الكافة من أهل الإسلام على مر الأعصار، أنه لابد من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويُظهر العدل، ويتبعه المسلمون، يستولى على الممالك الإسلامية، ويُسمى بالمهدي... ويحتجون في هذا الشأن بأحاديث خرَّجها الأئمة، وتكلم فيها المنكرون لذلك، وربما عارضوها ببعض الأخبار، وللمتصوفة المتأخرين في أمر هذا الفاطمي طريقة أخرى ونوع من الاستدلال، وربما يعتمدون في ذلك على الكشف الذي هو أصل طرائقهم"[٢١١]، فإنه -وانطلاقا من الوعي بما ينطوي عليه هذا الحديث من دلالة تقدمية تناقض تدهور تاريخه- لا يفعل إلا أن "يذكر الأحاديث الواردة في هذا الشأن، وما للمنكرين فيها من المطاعن، وما لهم في أنكارهم من المستند، ثم يتبعه بذكر كلام المتصوفة ورأيهم ليتبين الصحيح من ذلك"[٢١٢]، وهكذا فإنه يمضي إلى جماعة من الأئمة خرَّجوا أحاديث المهدي، منهم الترمذي وأبو داود، والبزار وابن ماجة والحاكم والطبراني وأبو يعلى الموصلي (وليس بينهم البخاري ومسلم على أي حال)[٢١٣]، وأسندوها إلى جماعة من الصحابة، بأسانيد ربما يعرض لها المنكرون كما نذكره.. (وإذ) المعروف عند أهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل. فإذا وجدنا طعنا في بعض رجال الأسانيد بغفلة أو بسوء حفظ أو ضعف أو سوء رأي تطرق ذلك إلى صحة الحديث وأوهن منها"[٢١٤]. وابتداء من هذه القاعدة الخاصة بأن الطعن في بعض رجال الأسانيد، يوهن في صحة الحديث نفسه، فإن ابن خلدون راح يستعرض الأسانيد الخاصة بالروايات المختلفة لهذا الحديث كاشفا عن وجوه الطعن فيها... وهكذا فإنه ليس ثمة في هذه الأسانيد إلا المتهم الوضَّاع، ردئ الحفظ، سئ المذهب، المجهول، الزائغ غير الثقة، المدلِّس، الضعيف، الأحمق ضعيف العقل، والمتهم بالكذب، والمتشيع"[٢١٥] وإذا كان قد لوحظ أن مجرد تشيع السند، هو من بين ما يوهن روايته ويضعِّف حديثه،

٢١٠- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٧٨٧.

٢١١- المصدر السابق، ص٧٨٧- ٧٨٨.

٢١٢- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٧٨٨.

٢١٣- والملاحظ على العموم، أن ابن خلدون لا يتعامل مع الصحيحين كمؤرخ صاحب رؤية نقدية، كتلك التي يتعامل بها مع هؤلاء الأئمة المحدثين فيعرض لأسانيدهما فاحصا لها، ومقدما للجرح على التعديل، بل يتعامل معهما كأشعري يرى في مجرد "الإجماع الذي اتصل في الأمة على تلقيهما بالقبول والعمل بما فيهما، وفي الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع ة، وليس غير الصحيحين بمثابتهما في ذلك، (حتى لقد) نجد مجالا للكلام في أسانيدها".

٢١٤- المصدر السابق، ص ٧٨٨.

٢١٥- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٧٨٩- ٨٠٧.

فإن دلالة التشيع، كتهمة تكفي بذاتها لإسقاط الحديث وإهداره كليا، سوف تبرز بقوة مع انتقال ابن خلدون إلى "ذكر كلام المتصوفة ورأيهم في هذا الشأن.

"وأما المتصوفة فلم يكن المتقدمون منهم يخوضون في شيء من هذا، وإنما كان كلامهم في المجاهدة بالأعمال، وما يحصل عنها من نتائج المواجد والأحوال"[٢١٦]، لكن تبلور المذاهب الشيعية الباطنية بما تنطوي عليه من القول بالإمام المعصوم والوصية والرجعة والحلول وانتظار عودة الأمر في آل البيت من خلال عقيدة المهدي، كان لابد أن يترك تأثيره على التصوف، "فحدث عند المتأخرين من الصوفية الكلام في الكشف وفيما وراء الحس. وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة، فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بألوهية الأئمة وحلول الإله فيهم. وظهر منهم القول بالقطب والأبدال، وكأنه يحاكي مذهب الرافضة في الإمام والنقباء، وأُشربوا أقوال الشيعة وتوغلوا في الديانة بمذاهبهم.. وامتلأت كتبهم بمثل ذلك في الفاطمي المنتظر.. مما يُفهم منه ومن غيره مما تقدم دخولهم في التشيع، وانخراطهم في سلكه"[٢١٧] وإذن فإنها آلية التضعيف بالتشيع يتبناها ابن خلدون في مواجهة متأخري الصوفية، لكنه يتجاوز ذلك إلى التعرض لما يتطرقون إليه من "كلام يُعيِّنون فيه الوقت والرجل والمكان بأدلة واهية، وتحكمات مختلفة، فينقضي الزمان، ولا أثر لشيء من ذلك، فيرجعون إلى تجديد رأي آخر منتحل كما تراه من مفهومات لغوية، وأشياء تخيلية وأحكام نجومية. وفي هذا انقضت أعمار الأول منهم" والأخر"[٢١٨]، وهكذا لا يتجاوز أمر المهدي، كما يتصوره الصوفية المتأخرون، مجرد كونه أشياء تخيلية وأحكام نجومية. وهو كذلك لأن "الحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تُظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه. وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك، وعصبية الفاطميين، بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق"[٢١٩]، ولهذا فإنه لا وجه ألبتة لظهور الفاطمي (أو المهدي) المنتظر. وهكذا يمارس ابن خلدون إقصاءً لا هوادة فيه لمفهوم الفاطمي أو المهدي المنتظر، وذلك ابتداء من الطعن في أسانيد الحديث (عن المهدي)، ثم الإيحاء بأنه من منتحلات الشيعة التي تداولها متأخروا الصوفية عنهم، إلى القطع باستحالة أي ظهور له لتعارض ذلك مع طبائع العمران.. وليس من شك في أنه كان إقصاء ضروريا، لتأكيد الاتساق في بنية "المقدمة" عبر نفي كل ما يناقض قانون التدهور ويدحضه.

٢١٦- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٨٠٩.

٢١٧- المصدر السابق، ص٨٠٩- ٨١٠.

٢١٨- المصدر السابق، ص ٨١٦.

٢١٩- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٨١٧.

وإذ التدهور، هكذا، هو الثابت الذي ينتظم بنية المقدمة بأسرها (وذلك من حيث ينتظم دورة العمران وكافة ما يلحق بها من أعراض)، فإن ذلك يؤكد على أن ابن خلدون هو، كالأشاعرة، يمارس التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط [٢٢٠]، وبالرغم من ذلك فإنه يتميز، داخل النسق الأشعري بأن راح يبحث في طبائع العمران ذاته عن العلل المباشرة لهذا التدهور، وبما يعني أن التدهور، عنده، يتميز بأنه نتاج عوامل عينية ملموسة (يمكن تحديدها رغم استحالة رفعها لكونها من قبيل الطبيعي، لا التاريخي)، وليس -كما هو عند الأشاعرة- نتاج مجرد البعد عن اللحظة -النموذج (أعني لحظة النبوة) وإذن فالتدهور، عنده، لم يعد فقط نتاج تصور قبليّ محض (يقوم المؤرخ بإسقاطه على حقبة ما)، بل نتاج اختبار محدد لتجربة تاريخية ملموسة [٢٢١]. ومن هنا فإنه يبدو وكأن ابن خلدون يتميز -ضمن النسق الأشعري بالتطوير داخله، وليس أبدا بالقطع معه. حقا يمكن القول، هنا، بأن ابن خلدون قد قطع مع الأداة (وذلك من حيث لا يُسقط تصورا، بل يستقرئ تجربة)، ولكنه لم يقطع أبدا مع الرؤية (وذلك من حيث يبقى التدهور مهيمنا على خطابه التاريخي).

والحق أن الحضور الأشعري، عند ابن خلدون، يتجاوز مجرد التفكير -رغم التغاير- داخل نظام التدهور والانحطاط، إلى التفكير في إطار السعي إلى مركزة ونمذجة اللحظة التي يبتدأ منها التاريخ، وفي التجربة الإسلامية خاصة، صيرورة تدهوره (وأعني لحظة النبوة والخلافة بالطبع). وإذ الأشاعرة قد صاروا -وفيما سبقت الإشارة- [٢٢٢] إلى هذه النمذجة عبر تصور هذه اللحظة خلوا من أي وجه للاختلاف والتناقض فإن ذلك هو ما يفعله ابن خلدون بالضبط. ومن هنا فإنه إذا كانت "العصبية" هي المفهوم المؤسسي لخطابه التاريخي بأسره، وذلك من حيث أن تحليلا لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لعهده لم يتكشف له إلا عن هيمنة مفهوم العصبية على تاريخ هذه الدولة، حتى ليكاد أن يكون قانون

٢٢٠- وإذا كان أمر التدهور، لا يرتبط فقط بأشعريته، بل -وأيضا بما اظهره من الوعي بما ينطوي عليه عصره من تدهور، "وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة" (انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج١، ص٣٢٦)، وكذا بما انطوت عليه تجربة الدولة الإسلامية لعهده، والتي لم تقدم له إلا دورات من التدهور المتلاحق. فإن ذلك كله لا يؤثر أبدا في كونه يظل يفكر -في التاريخ- داخل نظام التدهور والانحطاط الذي يجد تأسيسه داخل النسق الأشعري.

٢٢١- والحق أن ثمة من يرى، رغم ذلك أن ابن خلدون قد كان قبليا على نحو ما، وذلك من حيث أن جهازه المفهومي لم يكن مستفادا بالاستقراء من التحليل الدقيق لوقائع حقبة ما، بقدر ما كان مفروضا بالإسقاط على بعض من وقائع هذه الحقبة. انظر: محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون (سبق ذكره)، ص١٦١. ومن هنا فلعله يبدو وكأن ابن خلدون لا يتجاوز الأشاعرة، أن من حيث التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط، او من حيث التفكير على نحو قبلي، وذلك رغم الإقرار بتميزه بالطبع.

٢٢٢- انظر ص٢٦ وما بعدها من هذا الفصل.

وجودها الأوحد، فإنه قد راح يستثني حقبتي النبوة والخلافة من هيمنة قانون العصبية الذي يحيل إلى معاني القهر والغلبة بكل ما تنطوي عليه من اختلاف وتنازع. فـ "شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجارى العادة لم يكن يومئذ (يعني إبان حقبتي النبوة والخلافة) بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تُتلى عليهم، فلم يُحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان، وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها. فكان أمر الخلافة والمُلك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجا في ذلك القبيل"[٢٢٣] يعني في قبيل الخارق للعادة[٢٢٤]. ولقد كان هذا الإقصاء لوقائع حقبتي النبوة[٢٢٥] والخلافة، هو سبيل ابن خلدون إلى نمذجة اللحظة الإسلامية الأولى (التي تنطوي هاتين الحقبتين)، وذلك عبر إقصائه لأي اختلاف أو تنازع لابد أن تنطوي عليه العصبية لاشك (لكونها لا تعرف إلا القهر والتغلب). ومن هنا لم يجد ابن خلدون ما يقوله في "شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين "إلا" أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا: فإن قلنا أن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مخطئ، فإن جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعين المخطئ منهم، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا.. (ولهذا) فإن غاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية"[٢٢٦]، وإذن فإنها الحروب يفسرها مجرد الاجتهاد. والحق أنه إذا جاز أن يصادف المرء ذلك (وهو يصادفه بالفعل) عند متكلم

٢٢٣- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦١٦.

٢٢٤- وإذ يستبدل ابن خلدون الخارق بالعصبية، فإنه لا يفعل إلا أن يستبعد حقبتي النبوة والخلافة من أفق تحليله الصارم، ويجعلهما موضوعا يسقط عليه تصوراته المثالية المتخيلة، لأنه إذا كان الخارق للعادة لا يمكن، فيما سبق القول، أن يكون موضوعا للعلم، بل للإيمان، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم يناقض ما تجري به العادة سيكون، حين يستعار لتقرأ من خلاله أحداث حقبة ما (على غير ما تجري العادة) مجرد إسقاط خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليل دقيق لأحداث هذه الحقبة.

٢٢٥- وبالرغم من أن ابن خلدون يخصص فصلا في "مقدمته" عن "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، فإن كونه يستمد مادة هذا الفصل، لا من حقبة النبوة، وهي غنية بما يؤكد هذه الدعوى، بل من تاريخ الدعوات العقائدية التي شاعت إبان الحقبة العباسية، يؤكد على أنه يقصد بالدعوة التي لا تتم من غير عصبية دعوة أصحاب المقالات والنحل. وذلك رغم انه تحايل ببعض العبارات التي توهم انه يقصد دعوة النبوة. انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٥٢٨.

٢٢٦- المصدر السابق، ج٢، ص ٦١٧.

كالأشعري[٢٢٧] حريص على تأسيس العقيدة بأكثر من السعي إلى اكتناه الحقيقة، فإنه يبدو غريبا حقا من مؤرخ في وزن ابن خلدون، أن لا يرى، مثلا، في وقائع ما عُرف بأحداث الفتنة[٢٢٨] على خطورتها وما ترتب عليها من الانقسام في جسد الأمة، إلا ضربا من الاجتهاد والتأويل يبقى فيه الكل على احتمال الإصابة، أن ذلك من الأمور الغريبة لأن العديد من المؤرخين الأسبق منه[٢٢٩]، قد أفاضوا في تناول وقائع حقبتي النبوة والخلافة بما يدل على أن "العصبية القبلية" كانت أحد أهم المحددات فيما دار فيهما من وقائع، ولعلها كانت أهمها جميعا. والمهم أن ابن خلدون، وعبر هذا الإقصاء للعصبية، وعبر تصوره للاجتهاد "هو الذي ينبغي أن تُحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين"[٢٣٠] قد مضى يمركز لحظة التأسيس الأولى في الإسلام، حتى لقد أحالها إلى نموذج يستحيل تجاوزه حين جعلها موضوعا لخطاب أخلاقي، لا معرفي. إذ الحق أن خطابه، حول هذه اللحظة، هو خطاب الأمر والتحذير الذي يلخصه قوله: "إياك أن تعوّد نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوّش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس مذاهب الحق وطرقه ما استطعت، فهم أولى الناس بذلك، وما اختلفوا إلا عن بيّنة، وما قاتلوا أو قُتلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق، واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقتدي كل واحد بمن يختاره منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله"[٢٣١]، وليس خطاب التحليل الذي هو "في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[٢٣٢]. وهكذا من النهي عن التعرض لأفعال الصحابة، ليس بالذم، بل وبمجرد الفهم[٢٣٣]، ومن الأمر بقراءتها، لا ضمن سياق ما كانت عليه بالفعل، بل ضمن سياق ما ينبغي أن تكون عليه، يكون ابن خلدون قد بلغ ذروة المركزة والنمذجة للحظة التأسيس الأولى في الإسلام.

٢٢٧- انظر للأشعري "الإبانة عن أصول الديانة"، سبق ذكره، ص٧٨، ولقد كان ابن خلدون من أبرز من تابعوه في ذلك.

٢٢٨- وإذا كان ثمة من يماري في أن ابن خلدون يقصد وقائع هذه "الفتنة" التي بلغ فيها التنازع حدا يجاوز كل اجتهاد، فإنه يذكر، هو نفسه. أن "الذي وقع من ذلك (أي الخلاف) في الإسلام إنما هو واقعة علي مع معاوية ومع الزبير وعائشة وطلحة، وواقعة الحسين مع يزيد، وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك". ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦١٧.

٢٢٩- ويشار هنا خاصة إلى ابن قتيبة في الإمامة والسياسة، والطبري في تاريخه، وكلاهما مثل ابن خلدون سني العقيدة.

٢٣٠- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦٢٤.

٢٣١- المصدر السابق، ج٢، ص٦٢٤، والنص يزدحم، فيما يبدو بما يجعله دالا تماما على تصور ابن خلدون لهذه اللحظة موضوعا لموقف أخلاقي، لا معرفي، وذلك من حيث ينطوي فقط على معاني الأمر والنهي والاقتداء والتأسي. ولقد سبق القول بأن إحالة هذه اللحظة إلى موضوع للأخلاق، لا المعرفة كان الآلية الأشعرية المعتبرة في تحويلها إلى مطلق يستحيل تجاوزه، انظر ص٤٣، من هذا الفصل.

٢٣٢- المصدر السابق، ج١، ص ٢٨٢.

والملاحظ أن هذه النمذجة للحظة ما يبتدأ منها التاريخ تدهوره، قد استحالت، عند ابن خلدون، إلى نمط عام للتأريخ ينطبق على كل دورة تاريخية جزئية، وبما يعني أن على رأس كل واحدة من هذه الدورات الجزئية لحظة نموذجية يبتدأ منها تدهورها الخاص. وإذ الدورة التاريخية تستغرق، عند ابن خلدون، أربعة أجيال فقط، أي مائة عام بالضبط أو أكثر قليلا[٢٣٤]، فإن ذلك يشير إلى سعيه إلى أن يستوعب، داخل نظامه التاريخي، مفهوم الحديث المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من "أن الله يبعث على رأس أمتي كل مائة عام من يجدد لها دينها"، وأعني أن ثمة عنده داخل الدورة الكلية للتدهور، دورات جزئية محدودة تنطوي كل واحدة منها، وعند قمتها، على نموذج أو (مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق. ولقد كان ذلك هو النمط الذي أرخ ابن خلدون بحسبه للدولة الأموية التي ابتدأت دورتها التاريخية (قد استغرقت مائة عام بالضبط) بمن كانوا قائمين بمعاني الخلافة، "وإن كانوا ملوكا، فلم يكن مذهبهم في المُلك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم.. ثم جاء خَلَفهم واستعملوا طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها. وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم"[٢٣٥]، وهي الدعوة التي تتحقق دورتها التاريخية حسب هذا النمط أيضا. وأعني أنها تبدأ بدورها -وحسب ابن خلدون بالطبع- من الملك الذي يلتبس مع الخلافة (وهو النموذج لاشك)، ثم تصير إلى الملك البحت الذي هو قرين التدهور والانحطاط[٢٣٦].

وأخيرا فإنه إذا كان قد بدا -فيما سبق- إن القصد الأشعري إلى مركزة لحظة التأسيس الأولى في الإسلام ونمذجتها، إنما يرتبط بالحرص على ثبات الواقع القائم عبر تصوره مجرد امتداد لها (وهي النموذج المطلق) في الحاضر. ذلك أن أي تفكير في هذه اللحظة المؤسِّسة على نحو تبدو فيه بلا أي امتياز أو فضل خاص، كان لابد أن يؤول، لا إلى مجرد إعادة النظر، أو حتى محاكمة كل ما ترتب عليها من أحداث في الحاضر، بل وإلى السعي إلى تقويضه أيضا. وفي المقابل فإن نمذجة لحظة التأسيس الأولى وأطلقتها، وتصور الحاضر مجرد امتداد لها، يجعله يحوز، لاشك، على بعض سماتها الخاصة، وبما يعني تكريس حضوره بالطبع. وبدوره فإن ابن خلدون كان يفكر ضمن سياق

٢٣٣- وليس من شك في أن هذا النهي الخلدوني عن التعرض للصحابة وأفعالهم يرتبط بما صار إليه الأشعري قبلا، من التأكيد على التعبد بتوقيرهم، يعني الصحابة. انظر: الأشعري: الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

٢٣٤- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٥٤٧.

٢٣٥- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٦٠٥، ولقد أشار ابن خلدون إلى أن المسعودي قد أرخ، بدوره، للدولة الأموية حسب هذا النمط لا غير، وبما يعني أنه كان نمطا متداولا في الكتابة التاريخية.

٢٣٦- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦٠٥.

ذات الرؤية الوضعية للتاريخ، وذلك من حيث يتكشف خطابه عن السعي إلى تبرير كل الوقائع والأحداث، والتأكيد على لزوم وقوعها، وبالكيفية التي وقعت بها باعتبار كونها مما اقتضته طبائع العمران. ولعله يُلاحظ أن هذا المفهوم عن "طبائع العمران" إنما يتجلى، على نحو أساسي، عن هيمنة هذه الرؤية الوضعية على مجمل الخطاب التاريخي عند ابن خلدون. إذ تبدو أحداث العمران ووقائعه حسب هذا المفهوم، لا ظواهر تاريخية تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أمورا طبيعية(٢٣٧). لا تتوقف ألبتة على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة. وهكذا فإن أمورا مثل "التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدولة ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم والصنائع.. (إنما هي جملة) ما يلحق (العمران) من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه"(٢٣٨) وليس أبدا بمقتضى الجهد والإرادة الواعية للبشر، الأمر الذي يعني أن هذه الأحوال العمرانية لا تتوقف على شروط تاريخية إذا ارتفعت مثلا، استحال حدوثها، بل إنها تحدث دوما وبقطع النظر عن أي عوامل أو محددات، لأنها نتاج صيرورة طبيعية جامدة. وإذ يكشف ذلك عن رؤية لطبائع العمران وأحواله من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تماما عن الفاعلية الإنسانية، فإنها تتفق تماما وجوهر الرؤية الوضعية التي استهدف من ورائها "كومت" فيما يرى ماركيوز "تعليم الناس أن نظامهم

٢٣٧- والحق أن هذا التصور "لأحوال العمران" أمورا طبيعية، لا تاريخية يتفق تماما مع جوهر الرؤية الوضعية عند رائدها الأكبر "كومت" الذي مضى بدوره إلى تصور "حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير"، ولكن في حين اتخذ كومت من هذا التصور "وسيلة لتحرير النظرية الاجتماعية عن اللاهوت والميتافيزيقا" (انظر: هـ. ماركيوز: العقل والثورة، (سبق ذكره)، ص.٣١٤) فإن الأمر يختلف تماما عند ابن خلدون الذي يبدو، على العكس، أن تصوره لأحوال العمران أمورا طبيعية، كان وسيلته لردها إلى نطاق اللاهوت والميتافيزيقا. والحق أن ذلك يرتبط، في العمق، بتصور الطبيعة الذي كان يفكر كل منهما في إطاره، إذ في حين تتميز الطبيعيات التي يفكر "كومت" ضمن سياقها (وهي الطبيعيات الحديثة) باستقلال مطلق يستحيل معه رد أي من ظواهرها إلى مبدأ خارجها، فإن الطبيعيات التي كان يفكر في إطارها ابن خلدون (وهي الطبيعيات الأشعرية المتأخرة) إنما تجد أساسها كله في مبدأ يقوم خارجها، هو الله لاشك.

٢٣٨- ابن خلدون: المقدمة، ج١، ص٣٢٨، ٣٣١ وهنا فإن مفهوم "الطبع" قد يخايل بالخروج على ما يقتضيه النسق الأشعري. والحق أن الأمر يبدو كذلك، وان من حيث الظاهر على الأقل، بالنسبة لطريقة المتقدمين من الأشاعرة. وأما بالنسبة لطريقة المتأخرين (والتي تبتدأ مع الغزالي حسب ابن خلدون)، فإن مفهوم "الطبع" قد أصبح -وحسب الغزالي تحديدا- مما "لا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازا". انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا. (دار المعارف بمصر)، ط٢، ١٩٥٥، القاهرة، ص ١٢٢ وإذن فالأمر لا يتعلق بانقلاب في بنية النسق بل الانقلاب، بالأحرى، قد طال مفهوم الطبع ذاته، حيث دخل دائرة المجاز الذي تصبح فيها نسبة الفعل إلى الطبع غير حقيقية.

الاجتماعي يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقا للعقاب"[٢٣٩]. ولعل هذا التصور للنظام الاجتماعي أو لأحوال العمران تقع في قبضة طبائع أو قوانين أزلية لا هيمنة للإنسان عليها، قد يحيل إلى تصورها من طبيعة إلهية[٢٤٠]. والحق أنها كانت بالفعل كذلك عند ابن خلدون، ذلك أن طبائع العمران هي -وكأي طبائع أخرى- من خلق الله في الحقيقة، وإنما تُنسب للعمران مجازا. ولعل ذلك ما جعل أحدهم يتصورها: "عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسم في حوادث الكون (أو التاريخ بالأحرى). [٢٤١] وإذن فإنها نظرية الكسب الأشعري مرة أخرى، لكن موضوعها العمران، لا الأفعال؛ وبمعنى أن أحوال العمران هي لله خلقا، وللعمران كسبا، وإذ البشر فيما يتعلق بالأفعال. لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها، فإنهم -وفيما يتعلق بأحوال العمران- مجرد أدوات لتحققها، وليسوا ارادات واعية تنتجها، الأمر الذي يعني ضرورة تقبُّل كل ما يلحق بالعمران من أحوال، بوصفها أوضاعا لا سبيل ألبتة إلى تجاوزها أو تغييرها لأنها من طبيعة تفلت من وعي البشر ونشاطهم في العالم. وإذ النهاية القصوى لهذه الرؤية الخلدونية هي الثبات لأي وضع قائم[٢٤٢] (باعتبار أنه نتاج طبائع لا هيمنة للإنسان عليها)، فإن ذلك يكشف عن كون الحضور الأشعري داخل النص الخلدوني يتجاوز مجرد البنية التي يتمحور حولها النظام التاريخي، إلى الوظيفة التي تؤديها داخل هذا النظام أيضا، لكنه الحضور من خلال التميز، أعني تميز ابن خلدون بالطبع. إذ الحق أن فكر ابن خلدون يندرج بتمامه ضمن بنية النسق الأشعري، ولكنه يندرج على طريقته الخاصة التي تجعله يتميز بمجرد الأداة، وليس بالرؤية، وأعني أن الرؤية التي تنطوي نظامه التاريخي هي ذات الرؤية الأشعرية (رؤية التدهور والانحطاط)، فيما الأداة عنده تتميز بما انطوت عليه من السعي إلى بلورة جهاز مفهومي يتركب من مقولات ذات طبيعة استقرائية عينية، والطموح بالتالي إلى بناء نموذج لتركيب تاريخي يتجاوز الطابع الإسنادي المتداول في الأدبيات التاريخية السابقة. ولقد راح البعض (وأعني الجابري خاصة)[٢٤٣] يعول على هذا التميز للأداة في الإلحاح على قطيعة معرفية يقطع بها

٢٣٩- هـ. ماركيوز: العقل والثورة، (سبق ذكره)، ص ٣١٦.

٢٤٠- وهنا فإنه حتى الوضعية تؤول إلى ما يشبع اللاهوت. ومن هنا ما قاله هكسلي من أن "المذهب الوضعي هو المذهب الكاثوليكي بدون العقيدة المسيحية". انظر: ليفي بريل: فلسفة أوجيست كونت، ترجمة محمود قاسم، السيد محمد بدوي (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٨٠.

٢٤١- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون (سبق ذكره)، ص ٤٥٣.

٢٤٢- وهنا أيضا فإن ماركيوز قد صار فيما يتعلق بالوضعية إلى أنه "يندر أن نجد في الماضي فلسفة (كالوضعية) تطالب، بمثل هذا الإلحاح، وبمثل هذه الصراحة، بأن تستخدم في حفظ السلطة القائمة، وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري:" انظر: ماركيوز: العقل والثورة، (سبق ذكره) ص ٣١٦.

٢٤٣- والحق أن كتابة عن "فكر ابن خلدون" -وكذا دراساته اللاحقة عنه- لتكاد أن تكون بأسرها مجرد سعي إلى تكريس هذا الانقطاع.

ابن خلدون (وغيره من مفكري المغرب والأندلس خاصة) مع بنية النظام المعرفي السائد في المشرق، وضمنه النظام الأشعري بالطبع. والحق أنه يبدو كأن ابن خلدون يقطع، بالفعل، مع النظام المعرفي السائد، لكنه الانقطاع على صعيد مجرد الأداة، لا الرؤية. إذ يبدو وكأن العلاقة بين الرؤية والأداة في خطاب ابن خلدون، هي التجاور، لا التفاعل. ومن هنا إمكان الفصل بينهما في خطابه، ذلك الفصل الذي يتجسد، على نحو لافت، في ممارسة ابن خلدون الدائمة لإقصاء الأداة حين كان يبدو له أن حضورها قد يؤول إلى زعزعة الرؤية (التي تنطوي خطابه) ودحضها، (وهنا مثلا يشار إلى إقصاء "العصبية" عن حقبتي النبوة والخلافة). وهكذا فإن العقلانية الظاهرة للأداة تبدو مجرد قناع لا يدحض تقليدية الرؤية، بل لعله يكرسها في الأغلب، وذلك من حيث يمدها بما يجعلها تروغ من إمساك الوعي بها.

وإذ يبدو هكذا أن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفكر، على طريقته الخاصة، ضمن سياق التصور الأشعري عن التاريخ (تدهورا وانحطاطا من الأفضل إلى الأقل فضلا)، فإنه يمكن القول أن مشروعه التاريخي يكاد يكتسب قيمته -وإن في أحد جوانبه علي الأقل- من دلالته على هذا التصور للتاريخ الذي ظل مضمرا في المصنفات العقائدية الأشعرية، ذلك أن أحدا من المؤرخين السابقين لم يستطع أن يبلور خطابا عن التاريخ يجسد هذا التصور المضمر على نحو ما فعل ابن خلدون. ولعله كان (وهو الذي ابتدأ بشرح المصنفات العقائدية الأشعرية) ينقل -ولو من غير وعي مباشر- هذا التصور من سياق علم العقائد الذي ظل فيه مضمرا وخاويا مجردا يفتقر إلى مضمون يؤكده، إلى سياق التاريخ الذي أغناه بالطبع بما يفتقر إليه. ومن المفارقات أن هذا التجسيد الخلدوني للتصور الأشعري عن التاريخ قد أعجز الوعي عن تجاوزه، وذلك من حيث أمده بقناع من العقلانية جعله يروغ -فيما سبق القول- من الإمساك بطبيعته الخاصة. وهكذا فإنه بالرغم من أن الخطاب الخلدوني قد انطوى على فجوات وتعارضات بين قناع العقلانية الطافي على سطحه، وبين التصور الكامن خلفه، وعلى نحو كان يمكن أن يجعل تجاوزه واردا، فإن كون هذا التصور قد انبثق أولا -وكإطار نظري- في سياق نسق العقائد يجعل الوعي لازما -كخطوة أولى- بما يؤسسه معرفيا في عناصر البنية الأشعرية ذاتها.

الفصل الرابع

الأسس المعرفية
للخطاب التاريخي الأشعري

رغم أنه بدا أن التاريخ يسجل غيابا كليا عن حقل النسق الأشعري، فإن تحليلا لهذا النسق (يتغيا المسكوت عنه فيه خاصة) قد أمكنه -حسبما لاح آنفا- إدراك تصور للتاريخ، بلغ أقصى درجات التماسك والاكتمال[١] ينطوي عليه النسق في جوفه دون أن ينطق به على نحو مباشر بالطبع. ولقد كان ذلك يعني أن الغياب المباشر للتاريخ عند حدود ما ينطق به النسق، لا يمكن أن يؤول إلى استحالة التفكير فيه، حال التموضع في تجاويف البنية العميقة لهذا النسق، بل إنه يبدو -آنئذ- أن "استحالة التفكير فيه "هي مما يستحيل أبدا، لأن نظام البنية ووظيفتها داخل النسق يستعصيان على أي فهم أو تفسير -ناهيك بالطبع عن التجاوز والتخطي- إلا عبر وعي بهذا التصور للتاريخ ينتقل به من حيز المسكوت عنه[٢] إلى إطار المعلن والمُفكَر فيه. وهكذا فإنه إذا كان يمكن لضرب من التحليل المعرفي لعناصر النسق الأشعري الجزئية، أن يلتمس بنيته العميقة، فإن النظام الذي تفعل به هذه البنية، وكيفية أدائها لوظيفتها داخل النسق، يبدوان كلاهما، غير قابلين للفهم إلا من خلال الوعي بتصور التاريخ الكامن.

وإذ راحت البنية، وبتصور التاريخ الذي تنطويه، تتسرب داخل حقول معرفية شتى، فإن ذلك كان يعني استعصاء هذه الحقول، بدورها، على أي معرفة حقة. ولقد كان ذلك مثلا ما تكشف عنه حقل

١- ولعل الاكتمال والتماسك يتبديان، وعلى نحو لافت، في ذلك الضرب من الارتباط الباطني بين عناصر التصور المعرفية، وهو الارتباط الذي راح معه الواحد من هذه العناصر يحيل إلى الآخر ويتوقف عليه.

٢- ويبدو أن هذا السكوت هو الآلية الأثيرة للنسق الأشعري في تكريس هيمنته وتأبيدها، وذلك من حيث إن التصور -أي تصور- يظل، حال كونه مسكوتا عنه، يمارس فعاليته على نحو يفلت من هيمنة الوعي. ومن هنا استعصائه على أي تجاوز، لأن التجاوز لتصور ما لا يتحقق إلا من خلال هيمنة أولية للوعي عليه. وإذن فلعل الغياب المباشر -أو التغييب بالأحرى- للتصور، إنما ينتج ضربا من الحضور أكثر عمقا وجوهرية.

المعرفة التاريخية، عبر قراءة لابن خلدون، لا كمؤرخ فقط، بل -والأهم- كمفكر في التاريخ، حيث بدا أنه يستحيل، إلا عبر الوعي بهذا التصور الكامن للتاريخ، إنتاج معرفة حقة بالمنطق الباطني الذي ينتظم جهود جل المؤرخين المسلمين. إذ الحق أنه لا يمكن أن يكون ثمة (تأريخ) -أو تنظيم للوقائع في سياق ما، دون أن يكون ثمة إطار تصوري ينتظم هذه العملية التأريخية. وبالرغم من أن هذا الإطار التصوري يكون، في الأغلب، غير مُوعى به من جانب المؤرخ، إلا أن شيئا من عمله التاريخي لا يفلت ألبته من مداه. بل إنه بدا أن فاعلية هذا الإطار التصوري تتجاوز مجرد التأسيس للعملية التأريخية إلى التأسيس للآلية الموجهة لحركة الحضارة ذاتها في التاريخ. إذ يبدو وكأن التصور المؤسس للعملية ا لتاريخية، وأشكال كتابتها، في حضارة ما، يستقر في مخيالها -عند حد معين- كموجة لحركتها في التاريخ أيضا[٣]. وعندئذ يبدو أنه لا سبيل إلى إعادة توجيه حركة الحضارة في التاريخ إلا من خلال الوعي بهذا الإطار التصوري، القار فيما وراء التاريخ يمارس هيمنة خفية.

وحتى فيما يتعلق بالخطاب المعاصر، فإنه يلاحظ أن هذا التصور للتاريخ المسكوت عنه يمارس فعاليته في بنية هذا الخطاب، لا على نحو غير مشعور به فحسب، بل -والأهم- على نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية هذا الخطاب وتفسيرها. ومن هنا فإن أي محاولة لفهم بنية هذا الخطاب -وواقعه بالتالي- لتستحيل تماما دون تفجير هذا المسكوت عنه وإعلانه، "ذلك أن الواقع -على قول جادامر- ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، لكنه هو اتحاد القوة والمعنى، وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول. وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلا للفهم والتوجيه"[٤]. وإذن فإن ضرورة نقل التصور الأشعري للتاريخ من حيز المسكوت عنه إلى إطار المُعلن والمُفكَر فيه، إنما تتأتى من أن احتجابه واضماره يؤول إلى جعل العالم (الذي يفعل فيه هذا التصور على نحو خفي) غير قابل للفهم والتوجيه، وبعبارة أخرى فإن الدور التأسيسي الذي يلعبه هذا التصور للتاريخ -رغم كونه غير حاضر للوعي على نحو مباشر- على صعيد أكثر من سياق (من بنية النسق الأشعري ومنطق الكتابة التاريخية إلى بنية الخطاب المعاصر)، هو ما يكشف عن جوهرية الوعي به، كخطوة تمهيدية لازمة في سبيل تجاوز كل ما تنطوي عليه هذه السياقات من عوامل الإخفاق والأزمة. إذ يبدو أن مجرد الوعي بالتصور يبقى مجرد خطوة أولى لابد من تجاوزها إلى ما بعدها، وأعني إلى ضرب من التحليل يستهدف الوعي بما يؤسس هذا التصور معرفيا، لأن الوعي يبقى، دون بلوغ الجذر المعرفي المؤسس للتصور، عاجزا إلا عن إنتاج ذات التصور، ولكن في صور

٣- ومن هنا صعوبة التمييز عند ابن خلدون، مثلا، بين التدهور كسياق ينتظم كتابته التاريخية، وبينه كآلية موجهة لحركة العمران على نحو عام.

٤- نقلا عن: مطاع صفدي: استراتيجية التسمية، (دار الشئون العامة)، بغداد، الطبعة الثانية١٩٨٦، ص ٢٢٠.

وتشكلات توهم -بتباينها- الوعي بما قد يخفي الوجود الكامن لذات التصور، وأعني أن الوعي يبقى، دون بلوغ الجذر المعرفي المؤسس لهذا التصور للتاريخ، عاجزا تماما عن تجاوزه وتخطيه، لأنه يظل مُستلبا في أحبولة نظامه الباطن. ومن هنا فإنه يلاحظ أن فاعلية هذا التصور للتاريخ قد راحت تتجاوز حدود النسق الأشعري، إلى بنية الخطاب العربي المعاصر، حيث ثمة الانقسام ذاته -الذي ينطويه تصور التاريخ الكامن في النسق الأشعري- بين واقع متدهور، وبين لحظة، نموذجية خارجه يجد فيها اكتماله. ولعل هذا التصور -ورغم التباين الظاهر بين النسق الأشعري الذي تأسس فيه، وبين الخطاب المعاصر الذي استمر يفعل فيه- قد ظل فاعلا في الخطاب المعاصر، لأنه لم ينجز وعيا بما يؤسس هذا التصور معرفيا بالطبع.

إذ الحق أن أي تصور للتاريخ -أو حتى أي تصور آخر- لا يتبلور البته في فضاء، بل يتبلور متضافرا مع غيره في إطار نظام أشمل ينتظم كل مظاهر الإنتاج المعرفي في محيط ثقافة ما. وإذ التاريخ، هكذا، لا ينبثق -كحقل معرفي- مستقلا أو معزولا عن غيره من مظاهر الإنتاج المعرفي داخل الثقافة، فإن ذلك لا يحيل فقط إلى أن الشروط المؤسِّسة لحضور التاريخ -أو حتى لغيابه - إنما تقع خارج حدود حقله الخاص[٥]، (أي في ذلك الإطار الذي ينطويه مع غيره)، بل يحيل -وهو الأهم- إلى وحدته الجوهرية مع غيره من حقول أو عناصر معرفية جزئية ينطويها ذات المجال المعرفي الواحد. ومن هنا فإنه يمكن للتحليل أن يدرك، فيما وراء أي تصور للتاريخ، بنية مفاهيمية متكاملة تنتظمه وتحيل إليه[٦]، وعناصر معرفية جزئية تنتمي معه إلى ذات المجال المعرفي أو البنية، ولعلهما معا

٥- ومن هنا فإن الغياب اللافت للتاريخ عن فضاء الفلسفة اليونانية، إنما يرتبط بهيمنة بنية شاملة تؤول لهذا الغياب وتفرضه. إذ الحق أن هيمنة أنطولوجيا يمثل فيها (الجوهر) الوجود الحق، والكلي الثابت فيما وراء الجزئيات المتغيرة التي تعد مجرد صور زائفة له، وما ترتب على ذلك من هيمنة ابستمولوجيا يكون فيها الجوهر، وحده، هو موضوع المعرفة الحقة، فيما الجزئي والمتغير قد تم إقصاؤه عن نطاق هذه المعرفة تماما، هو ما يؤسس للتنكر اللافت للتاريخ في فضاء الفلسفة اليونانية. وفي المقابل فإن الحضور اللافت للتاريخ في سياق الفكر الحديث يبدو مشروطا بما استطاع هذا الفكر تأسيسه من نظام للمعرفة والوجود يتمحور حول الظاهرة بكل ما تنطوي عليه من تغير وجزئية هما أساس أي تاريخ.

٦- والحق أن ضربا من التلازم يتبدى بقوة، على مدى تاريخ التفكير، بين بينة مفاهيمية تنتظم ثقافة أو حقبة ما، وبين تصور ما للتاريخ. ومن هنا فإنه يبدو وكأن ثمة -في سياق الفلسفة الغربية الحديثة -تصورا أو ثابتا ينتظم كل أشكال التفكير في التاريخ، على تباينها، ابتداء من هردر (وهو لحظة بدء النظرة الحديثة إلى التاريخ حسب كثيرين). وحتى ما بعد هيجل. إذ انبنى كل تفكير في التاريخ، على مدى هذه الحقبة، على أن الشعوب والأمم المختلفة، وشتى العصور والحقب، هي مجرد لحظات جزئية في مجرى التطور العام لمبدأ، كامن خلفها، أكثر شمولا وكلية. وهكذا فثمة، على الدوام، مبدأ ما هو "الطبيعة الإنسانية" أو "المطلق" يقف كأصل ثابت، خلف كل مظاهر النشاط التاريخي، وبحيث تبدو هذه المظاهر مجرد سلسلة متصلة من الأحداث يهبها الأصل الكامن خلفها، لا ما يبرر وجودها ويفسره فقط، بل وما يفرض

يمثلان نقطة البدء لأي تحليل يتغيا رصد الأسس المعرفية لتصور التاريخ الكامن في نسق ما. وإذن فإن رصدا لما يؤسس التصور الأشعري للتاريخ معرفيا، يقتضي إدراكا لبنية النسق الأشعري من جهة، ووعيا بعناصره الجزئية من جهة أخرى. ولعل ذلك يستحيل بالانحصار في حقل التاريخ وحده بالطبع، وذلك من حيث يبدو أن المجال الذي تحقق فيه بنية النسق الأشعري تجليها الأرقى، إنما هو مجال العقائد الذي يمثل الإطار الأصلي لتبلور النسق بأسره. وإذ الأمر هكذا، فإن علم العقائد أو أصول الدين يكون -وبسبب انطوائه على التجلي الأرقى للبنية- هو الحقل الذي يمكن فيه رصد ما يؤسس التاريخ الأشعري معرفيا، ومن دون أن يعني ذلك أن حقولا معرفية أخرى لا قيمة لها في هذا السياق. إذ الحق أن كافة الحقول المعرفية التي تنتمي إلى مجال البنية الخاصة بنسق ما[٧] تتضافر جميعا -وبكيفيات متباينة- في تكريس هذه البنية والتعبير عنها، لكنها تتباين فيما بينها في درجة انكشافها وتجليها عن هذه البنية، ونظام إنتاج المعرفة المتداول في محيطها، وبما يعين أن حقلا معرفيا ما يكون أكثر قدرة من غيره على التعبير الأجلى والصياغة الأكمل لهذه البنية. ولعل ذلك يرتبط، في التحليل الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذه الحقول. إذ ثمة من هذه الحقول المعرفية ما يكون، ابتداء من الطبيعة الخاصة لموضوعه، أكثر مقاربة للتنظير والتجريد، في مقابل

=== تواصلها رغم ما يقوم بينها من انفصال ظاهر. ولقد راح "فوكو" يرى الأساس المعرفي للتاريخ كامناً في مفهوم "الذاتية" الذي يؤسس لكل ضروب التفكير في سياق الفلسفة الحديثة، فهذا "التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي للذات: فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها، ويؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها". انظر: فوكو: حفريات المعرفة، (سبق ذكره)، ص ١٣. وفي المقابل، فإن التاريخ الذي راح يفكر فيه "فوكو" -والذي كان مفهوم "الانفصال" أحد أهم عناصره، حيث "أن إحدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد هي -على قوله- هذا التحول الذي أصاب مفهوم الانفصال: أي انتقاله من كونه عائقا ليصبح ممارسة، واندماجه في حقل الخطاب التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي اختزاله، بل صار يلعب دور مفهوم إجرائي يُوظف". (انظر: المصدر السابق، ص١١)- إنما يرتبط بالسعي الحثيث، في سياق الابستمولوجيا المعاصرة، إلى تفكيك الذاتية، وزحزحتها عن موقع المركز الذي تحتله في بناء الفلسفة الغربية الحديثة.

٧- وهنا يُشار إلى ما صار إليه بعض الأشاعرة من اختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات في الأدب وعلوم اللغة، وتفسير القرآن، وعلوم السنة والحديث، والفقه، والتاريخ والتصوف، وغيرها من العلوم التي "ليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة.. حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يُرجع إليه في تعرّف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يقتدي به في فروع الديانة .. (وحتى إذا) صنف بعض متأخري القدرية (مثلا) في تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول. انظر الأسفرائيني: التبصر في الدين، (سبق ذكره)، ص ١١٨. وهكذا يكشف الاسفرائيني: عن الوعي بأن الحقول المعرفية السائدة في سياق ثقافته، إنما تنتمي إلى بنية النسق المهيمن (أعني النسق الأشعري)، وإن الانساق المناوئة في محيط هذه الثقافة، لم تنتج إلا المهمش وغير المتداول.

غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاص ارتباطا بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقتامة، تشوش على الحضور الجلي للبنية. ومن هنا فإن حقلا معرفيا (كالعقائد)، وحقلا آخر (كالتاريخ)، يختلفان فيما بينهما -ورغم انتمائهما إلى مجال بنية واحدة- في درجة التكشف عن هذه البنية، وكيفيته كذلك. إذ الحق أن وحدة البنية وثباتها لا يحولان دون خضوعها لضرب من التكّيف حسب الطبيعة الخاصة لكل واحد من الحقول التي تنتمي إلى مجالها، ومن هنا ذلك التحوّر الذي لحق بالبنية في نص ابن خلدون عن التاريخ، وهو التحوّر الذي كاد يشوش، عنده على حضور البنية ذاته.[٨]

والمهم أنه يبقى أن "علم أصول الدين" يكاد -وكما سبق القول- يتميز بين كافة الحقول المعرفية السابحة في فضاء الثقافة التراثية، بأنه الأكمل صياغة والأجلي تعبيرا، لا عن بنية النسق الأشعري فقط، بل وعن بنية خطاب هذه الثقافة أيضا.[٩] ذلك أن تشكُّل خطاب هذه الثقافة ضمن فضاء ديني، كان لابد أن يجعل من العلم الذي يقارب أكثر من غيره تخوم هذا الديني، هو حقل الصياغة الأكمل لبنية هذه الثقافة من جهة. ومن جهة أخرى فإن كون هذا العلم (أعني "علم أصول الدين" بالطبع)، يكاد وحده أن يكون "الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين"، كان لابد أن يجعله -وبسبب طابعه التنظيري-[١٠] الأكثر قدرة على التعبير الأجلي عن البنية المضمرة لتلك الثقافة. ومن هنا ذلك السعي، في معظم الحقول المعرفية الأخرى التي تنطويها الثقافة كالتاريخ والنحو والبلاغة والتفسير والفقه وغيرها، إلى البحث في علم الأصول عما يؤسسها نظريا، الأمر الذي يفسر ما يصادفه المرء كثيرا، في نص نحوي أو بلاغي أو فقهي، من عبارات تكاد تكون، وبقاموس مفرداتها ذاته، ترجيعا حرفيا

٨- ولعل في هذا التحوّر للبنية تفسيرا لما سبق الإلماح إليه من الانفصال بين الرؤية والأداة في بناء النص الخلدوني، وما نتج عنه من الاشتباه الذي أصبح معه ابن خلدون موضوعا لقراءات -وبالأحرى إسقاطات شتى.

٩- إذ الحق أن بنية النسق الأشعري قد راحت تتماهى مع بنية خطاب الثقافة التراثية بأسره، وذلك حين أفلح هذا النسق في تكريس هيمنته وتأبيدها " -داخل هذه الثقافة-، بأن وضع نفسه في هوية واحدة مع ما يراه "الدين الحق"، وممارسا كل ضروب الإقصاء والنفي لكافة الأنساق المناوئة بوصفها -في المقابل- ضروبا من الهرطقة والضلال. ومن هنا فإن تحليلا لبنية النسق يعد، في العمق، تحليلا لبنية الثقافة بأسرها.

١٠- إذ يعكس الطابع النظري المجرد للأعمال الفلسفية درجة من ا لشفافية لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر، ومن هنا قدرتها أكثر من غيرها على التكشف عن البنية المهيمنة في محيط ثقافة ما، ذلك أنه إذا كانت البنية تنطوي على جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفاعلة في محيط ثقافة ما، والقائمة فيما وراء كل ما تنتجه هذه الثقافة من علوم ومعارف، فإن الفلسفة بما هي الحقل الذي يجعل من عملية التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو موضوع علم النفس) موضوعا له، ساعيا إلى التماس قواعدها الباطنة وشروطها المؤسِّسة، ستكون هي الحقل الأقدر من غيره على إجلاء هذه البنية بلا تشويش.

لمثيلاتها في علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار في تعبيرها الأجلى بالطبع.

والملاحظ أنه إذا كانت هذه الاستعارة للبنية -من علم أصول الدين- تبدو صريحة ومباشرة في بعض الحقول المعرفية داخل الثقافة، فإن حضورها يكون مستترا وغير مباشر في بعضها الآخر. ويبدو أن التاريخ، من بين هذه الحقول التي لا يكون حضور البنية فيها مستترا فقط، بل ومراوغا أيضا. ولعل ذ لك يرتبط بعجزه (أي التاريخ) عن التبلور كخطاب ينطوي على ضرب من الوعي بما يؤسسه نظريا، واستمراره مجرد ممارسة جدباء فقط. فحتى ابن خلدون كان انتاج التاريخ يقوم في مجرد ممارسته، وليس في التنظير له، وبما يعني أن ما كان سائدا قبله هو التاريخ -الممارسة، لا التاريخ -الخطاب[١٢]، أي ذلك التاريخ الذي لم ينعكس على نفسه أبدا بحيث يكون هو ذاته موضوعا لتحليل[١٣]. فقد انحصر الجهد التاريخي السابق (على ابن خلدون) كله عند أفق الخبر، لا يتجاوزه إلى التفكير فيما يجعل منه تاريخا.[١٤] وإذا كان يبدو أن الخبر، فقط هو ما يهيمن على فضاء التاريخ

١١- سيدرك المرء -لاشك- أن الاستعارة الصريحة للبنية من علم الأصول تتجاوز في علم "كالنحو" مجرد قاموس المفردات إلى أساليب المناظرة والجدال، وذلك حين يقرأ في " الإيضاح في علم النحو" للزجاجي قوله: "قد ذكرت أن الأفعال عبارة عن حركات الفاعلين، والحركة لا تبقى وقتين، وأصحابكم (النحاة) البصريون يعيبون على الكوفيين القول بالفعل الدائم لهذه العلة نفسها: إن الحركة لا تبقى زمانين، و انه محال قول من قال فعل دائم.. قيل له الفعل على الحقيقة ضربان.. الخ". نقلا عن: عصام نور الدين: الفعل والزمن، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ٤١.

١٢- ذلك أنه إذا كان التاريخ ممارسة تنتجها جملة عمليات معرفية، فإنه يمكن التمييز، إذن، بين التاريخ كمجرد ممارسة، وبين التاريخ كخطاب عن هذه الممارسة، يجعل من جملة العمليات التي تنتجها موضوعا لانشغاله وتفكيره. ولابد من ملاحظة أن الخطاب، في أي علم، إنما يقع فيما وراء عالم الممارسة ويتخطاه.

١٣- والملاحظ أنه إذا كان هذا التاريخ -الممارسة (وهو تاريخ -الخبر) قد تكشف أحيانا عن ضرب من الوعي بحدود الإسناد كآلية منتجة له، فإنه أبدا لم يتطور إلى التفكير في هذه الآلية على نحو يمكن معه تجاوزها والتموضع خارجها. ومن هنا فإن ما أظهره (الطبري) من الوعي بحدود الإسناد كآلية منتجة لتاريخه، حين مضى إلى أن "ما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له و جها في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه الينا، وإنما ادينا ذلك على نحو ما أُدى إلينا". انظر: الطبري: تاريخ الأمم والملوك (سبق ذكره) ج١، ص٧. هذا الوعي (من الطبري) لم يتكشف عن السعي إلى تجاوز هذه الآلية ، بل تكشف -في المقابل- عن جهد دؤوب في ضبط سلاسل الإسناد "بحيث لم يعد المؤرخون الذين أعقبوه يجدون الجدوى في أن يعيدوا بناء الأسانيد التي أقامها الطبري، فقد أغناهم عن مثل هذا العمل". انظر: على أومليل: الخطاب التاريخي (سبق ذكره) ص ٣٤ ولعل ذلك يعني أن التاريخ عند الطبري أيضا لم يتجاوز كونه مجرد ممارسة.

١٤- لكنه .. ولأن الخطاب، في أي علم، إنما يقع -وفيما سبق القول- فيما وراء عالم الممارسة ويتخطاه، فإن الممارسة التاريخية لابن خلدون قد ظلت خارج حدود خطابه، ولكن ذلك لا يؤثر في كونه أول من بلور خطابا عن التاريخ، ومن هنا جاء اعتباره النموذج الأكثر دلالة لاختبار التصور الأشعري للتاريخ.

-الممارسة، بينما الوعي بما يؤسس (الخبر) ويجعل منه تاريخا هو ما ينشغل به التاريخ -كخطاب، فإنه يلزم التأكيد، هنا، على أن كون الخبر هو موضوع الانشغال في تاريخ ما، لا يعني فقط غياب أي مفهوم أو تصور عن فضاء هذا التاريخ، بقدر ما يعني فقط أن المفهوم أو التصور المنتج لهذا التاريخ الإخباري، ليس موضوعا لأي تفكير داخله. ومن هنا كونه (أي هذا التاريخ) عملا فقيرا وخاويا، لا يعرض أي أبعاد باطنية خاصة، حيث البعد الباطني فيه (وأعني بنيته الثاوية) إنما يقوم خارجه، أعني في حقل معرفي آخر.

وإذا كان الحضور بلا تشويش للبنية الأشعرية في حقل التاريخ، قد اقتضى -على هذا النحو- تبلوره (أي التاريخ) كخطاب مع ابن خلدون أولا، فإن ذلك لا يعني غياب هذه البنية عن التاريخ حال كونه مجرد ممارسة قبل ابن خلدون، بل يعني فقط أن حضورها كان مما يمكن التشويش عليه. ومن هنا ضرورة التنويه بأن التباين بين التاريخ - الممارسة (أي تاريخ الخبر الذي يؤسسه الإسناد)، وبين التاريخ -الخطاب (الذي تجاوز آلية الإسناد مع ابن خلدون إلى مفهوم أكثر مراوغة هو طبائع العمران)، لا يحول دون أن يتجلى كلاهما عن ذات البنية الأشعرية ولكن على نحو مختلف فقط، وأعني أن الإسناد يتكشف -ولكن بكيفية مختلفة فقط- عن ذات البنية (الأشعرية بالطبع) التي تنتظم خطاب ابن خلدون بأسره[١٥]. إذ الإسناد، من جهة، يحيل إلى تصور للخبر (موضوع التاريخ ومادته) لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به، لأن سند صدق الخبر أو كذبه يكون مُستفادا فقط من الشهادة الخارجية عليه من سلسلة رواته وناقليه. وليس من شك في أن هذا التصور للخبر يتفق تماما مع بنية النسق الأشعري الذي لا وجود فيه ألبته لشيء يقوم بنفسه أو يتعيَّن بذاته[١٦]، ومن جهة أخرى فإن الخطاب الخلدوني يتكشف -وفيما سبق القول- عن الانتظام بمجمله في بنية النسق الأشعري.[١٧].

وإذ يبدو التاريخ (اسناديا وخلدونياً) واقعا ضمن حدود البنية الأشعرية، فإن ذلك يحيل إلى أن جل الجهد التاريخي عند المسلمين ليس أكثر من تجل لهذه البنية في حقل التاريخ، وهو تجل كان لابد أن تتكيف فيه البنية حسب مقتضيات هذا الحقل بالطبع. ولا ريب في أن هذا التكيف للبنية هو ما أنتج رؤية أو تصورا تاريخيا بات يجد ما يحققه في معظم -إن لم يكن كل- الكتابات التاريخية الإسلامية، بينما يجد ما يؤسسه (معرفيا) في النسق العقائدي (المجال الأصلي لتبلور البنية). وإذا كان اختبارا

١٥- ومن هنا فإنه إذا كان الكثيرون قد ألحوا على ضرب من الانقطاع، عند ابن خلدون، بين التاريخ كممارسة إسنادية (في العبر) وبين التاريخ كخطاب (في المقدمة)، فإنه يمكن الإلحاح، في المقابل، على ضرب من الوحدة البنيوية الثاوية بينهما في العمق، وذلك من حيث يتكشفان (إسنادا وخطابا) عن ذات البنية الأشعرية المهيمنة.

١٦- ومن هنا، مثلا، ما يلحظه المرء من أن الانطولوجيا والابستمولوجيا الأشعريتان يتكشفان عن عالم لا وجود له إلا بسند من الله، عبر الخلق المستمر، وعن معرفة إنسانية لا تقوم بدورها إلا بضمان إلهي.

١٧- انظر الجزء الخاص بابن خلدون كنموذج لاختبار التصور الأشعري للتاريخ في الفصل السابق.

لمدى تحقق هذا التصور التاريخي (الأشعري) في الكتابات التاريخية يقتضي درسا تطبيقيا[١٨] (ليس هنا مجاله) فإن اختبارا لمدى تأسيس البنية الأشعرية لهذا التصور (وهو الأمر الممكن هنا) يقتضي اختبارا. للعلاقة بين نظام هذه البنية (وكل بنية لابد لها من نظام)، وبين النظام الباطن لهذا التصور، وهو ما يؤول إلى إدراك ضرب من التوازي الكامل بينهما.

أولا: من نظام البنية إلى نظام التصور

يبدو أن تحليلا لجملة الأنساق النظرية، في محيط ثقافة ما، يؤول إلى أن بنياتها الأعمق هي نتاج صياغة على نحو ما للعلاقة بين المقولات المركزية الثلاث -التي تؤسس لأي بناء حضاري[١٩] أو

١٨- ولعل الوعي يدرك، في مثل هذا الدرس التطبيقي، أن التصور التاريخي الأشعري يستخدم مفاهيما (كالإسناد وطبائع العمران)، في تحقيق حضور البنية التي ينتمي إليها في حقل الكتابة التاريخية، الأمر الذي يعني أن هذه المفاهيم هي مجرد أدوات يستخدمها التصور الأكثر شمولا منها، وليست ذات دلالة مستقلة. وهكذا يبدو وكأن ثمة مستويات ثلاثة للتحليل في هذا السياق، تنشأ عن أن ثمة (البنية) التي تؤول إلى (رؤية أو تصور) في حقل التاريخ، وهو التصور الذي يتحقق في الكتابة، ويحقق البنية من خلال (المفاهيم).

١٩- إذ الحق أنه يبدو وكأن انساق الحضارة أيضا، ليست -في جوهرها- إلا صياغة لهذه المقولات على نحو ما، وبما يعني أن التباين بين الحضارات هو، بدوره، تباين في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات المؤسسة. ولعل ذلك ما يتبدى في سياق تحليل تاريخي للحضارات عند هيجل، فرغم أن انساق الحضارات هي، عنده، لحظات جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، وبما يعني انتظامها جميعا حول نفس المبدأ المطلق ، إلا أن كل واحدة من هذه الحضارات تتباين كلحظة جزئية عن غيرها. والملاحظ أن هذا التباين فيما بينها، إنما يعكس تباينها الأعمق في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات، والتي تتطور من علاقة الوحدة المباشر المجردة (بلا توسط)، إلى علاقة الانقسام والتباعد فيما بينها، ثم أخيرا إلى علاقة تتحقق فيها وحدتها العينية. انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ. ج٢، (العالم الشرقي)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٤ والكتاب بأسره اختبار لهذه الفكرة على الحضارات الشرقية (الصينية، والهندية، والفارسية، والمصرية).◆ وكذا فإن تحليلا ابستمولوجيا -عند الجابري- للتباين بين النسقين الحضاريين: اليوناني -الأوروبي من جهة، والعربي -الإسلامي من جهة أخرى، يؤسس هذا التباين على مجرد اختلافهما في ترتيب نظام العلاقة بين هذه المقولات الثلاثة. فإذ "العقل الأوروبي منذ هيراقليطس إلى اليوم، ينتظمه ثابت بنيوي واحد، قوامه تمحور العلاقات في بنية هذا العقل حول محور قطباه: العقل (الإنسان) والطبيعة، أما الله، فإنه -رغم كونه الضلع الثالث- لا يشكل طرفا (أو مقولة) مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان، بمعنى أنه إما أن يكون ملتصقا بالطبيعة في مواجهة الإنسان، أو ملتصقا بالإنسان -كما ظهر في اللاهوت المسيحي- في مواجهة الطبيعة.... وأما العقل العربي، فإن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، والإنسان، والطبيعة. وإذا أردنا تكثيف العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني -الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان. أما الطبيعة فلابد من تسجيل غيابها النسبي، بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني -الأوروبي" (محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره، ص٢٧-٢٩ هكذا ينطلق تحليل الجابري -ورغم الاختلاف معه- من تصور للتباين بين كلا النسقين الحضاريين يجد ما يؤسسه في مجرد اختلافهما في ترتيب العلاقة بين المقولات المؤسِّسة لهما معا.

ثقافي-، وأعني بها الله، والعالم، والإنسان. ومن هنا فإنه يبدو وكأن التباين، داخل ثقافة ما، بين أنساق نظرية شتى إنما يجد تفسيره في تباينها الأعمق في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات. والملاحظ أن ترتيبا لنظام العلاقة بين هذه المقولات قد لا يجاوز تصورها في إطار وحدة تحيل فيها الواحدة من هذه المقولات إلى الأخرى (وهو ما يعكس علاقة اتصال وتفاعل تتحدد فيها كل مقولة بالأخرى وتتعين بها)، أو في إطار ضرب من الانقسام، تتباعد فيه الواحدة منها عن الأخرى (وهو ما يعكس علاقة انفصال وتجاور تحتفظ فيها كل مقولة بحدود تمايزها عن الأخرى). وضمن هذا السياق فإنه وحتى إذا كان قد بدا -أحيانا- وكأن ثمة، داخل ثقافة ما، ضربا من الغياب النسبي للواحدة من هذه المقولات، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا الغياب يعد، هو ذاته، نظاما في ترتيب العلاقة بين هذه المقولات، إذ الحق أنه ليس ثمة من غياب مطلق لأي من هذه المقولات عن أي نسق حضاري، بل ثمة التباين فقط في أشكال حضورها، والذي يبدو -في بعض الأحيان- حضورا عبر الغياب.[٢٠] والملاحظ أنه بينما يحيل ترتيب العلاقة بين هذه المقولات في إطار نظام (وحدة وائتلاف) إلى تصورها على نحو من التلازم لا تكون فيه الواحدة منها أقل قيمة وجوهرية من الأخرى، فإن نظام (الانقسام) إنما يستهدف -في المقابل- تصور أحداها أكثر قيمة وجوهرية من الأخرى. ومن هنا فإنه إذا كان نظام العلاقة بين هذه المقولات يتجسد، مثلا، في ضروب من الممارسة التاريخية، فإنه فيما يحيل نظام الانقسام والتباعد بينها -على صعيد الممارسة- إلى تكريس نظام للتسلط، وذلك من حيث ينطوي هذا النظام على ما هو أعلى وأكثر جوهرية في مقابل الأدني والأقل جوهرية، فإن تصور هذه المقولات على نحو من الوحدة يحيل -في المقابل- إلى ممارسة أكثر تسامحا، وذلك من حيث لا وجود، في هذا النظام، لما هو أكثر جوهرية وعلوا من غيره، بل ثمة التكافؤ والإحالة المتبادلة بين مقولاته. وأما على صعيد الممارسة النظرية فإنه يبدو وكأن تصور هذه المقولات على نحو من الوحدة والائتلاف يحيل إلى رؤية أو نسق تتسرب الوحدة في بناء عناصره، وبحيث يبدو (العالم) تركيبا من ظواهر تتداخل وتترابط في وحدة ينتظمها قانون، ولهذا فإن (المعرفة) به تكون إدراكا للقانون أو الروابط بين هذه الظواهر. وبدوره يصبح الدين -حسب هذه الوحدة بين مقولات الرؤية- شعورا، لا شعائر، والأخلاق التزاما باطنيا، لا إلزاما قسريا. وفي المقابل، فإن ترتيب هذه المقولات في إطار نظام من الانقسام والتباعد، يحيل إلى نسق أو رؤية يبدو فيها (العالم) ظواهر منفصلة متجاورة لا يحكمها القانون الباطن، بل الاقتران المشاهد، ولهذا فإن (المعرفة) به تكون رصدا لمجرد الاقتران الخارجي المشاهد بين ظواهره. وبدورها تصبح (الأخلاق) إلزاما وقهرا خارجيا، و(الدين) مجرد طقوس وشعائر، لأن (الله)، ضمن هذا النظام يكون مجرد مقولة خارجية.

٢٠- وبمعنى أن غياب المقولة منها ينطوي على دلالات لا حضور لها إلا عبر هذا الغياب ذاته.

والملاحظ أن النسق الأشعري قد انطلق، في ترتيبه للعلاقة بين مقولاته المؤسِّسة الثلاث (الله، والعالم، والإنسان)، من تصورها على هذا النحو من الانقسام والتباعد. وقد ارتبط ذلك -فيما يبدو- بوضع النسق لهذه المقولات بحسب الوضع المباشر لها في الوحي. إذ يبدو وكأن الوحي الإسلامي قد تبلور بأسره -وكعقيدة في التوحيد أساسا[٢١] -من السعي إلى تكريس ضرب من الانفصال والتمايز المطلق بين الله من جهة، والعالم والإنسان من جهة أخرى، وذلك بمعنى أن هويته (أي الله) تتحدد في انفصال مطلق عنهما، وليس بمعنى أنه غير مؤثر فيهما. ولقد بدا ذلك ضروريا في مواجهة (الشرك) السائد، والقائم -في المقابل- على افتراض ضرب من الاتصال، عبر وسائط مادية أو روحانية، بين الله، وبين العالم والإنسان. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن مأزق هذا الضرب من الاتصال يتأتى من أنه كان مصدر تهديد -لا تحديد- للهوية الإلهية، إذ "القوم لما عكفوا على التوجه إليها (أي هذه الوسائط) كان عكوفهم ذلك عبادة، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها"[٢٢]. وهكذا بدت الهوية الإلهية الحقة مُهدَّدة بهذه الوسائط التي جاءت تنوب عنها،[٢٣] فحلت محلها. ومن هنا إلحاح الوحي على تكريس الانفصال والتمايز بين الله وما عداه، لكنه يبقى أن هذا التكريس للانفصال، والإلحاح على دحض الاتصال والتفاعل بين المقولات لم يأت من كونه محددا للهوية الإلهية، بل من كونه مهددا لها،[٢٤] الأمر الذي يعني أنه ليس كل اتصال وتفاعل بين هذه المقولات، مما يستحق الإنكار لذاته.

والحق أنه إذا كان الانفصال في الوحي قد جاء نتاجا لضرب من الاتصال تبدو فيه الهوية الإلهية مهددة، الأمر الذي لا تنتفي معه إمكانية كل اتصال[٢٥]، فإن النسق الأشعري قد انطلق من هذا الانفصال بما هو كذلك[٢٦]، أعني بوصفه واقعة أولية مطلقة وغير مشروطة، وتنتفي معها إمكانية أي

٢١- تبلغ هذه العقيدة في الإسلام حدا من الجوهرية راح معه البعض يسمي علم الكلام "علم التوحيد".

٢٢- الشهرستاني: الملل والنحل، (سبق ذكره) ج٣، ص ١٠٤

٢٣- المصدر السابق، نفس الصفحة.

٢٤- يبدو هذا التمييز ضروريا، لأن عدم الوعي بأن الانفصال الذي سعي الوحي إلى تكريسه مشروط بالاتصال من حيث يمثل تهديدا للهوية الإلهية، يجعل الذهن عاجزا عن قبول أي ضروب من التداخل والاتصال بين هذه المقولات، ولو كان غير مهدد لأي هوية.

٢٥- والحق انه ينبغي تصور الانفصال في الوحي لحظة محدودة يمثل هو نفسه -ومن حيث هو وحي- سعيا إلى رفعها وتجاوزها. إذ الوحي -وبكافة أشكاله- يفترض لحظة من الوحدة المباشرة بين الله والإنسان. وإذا كان الإنسان قد افتقد هذه الوحدة مع الله بسبب خطيئته الأولى التي قذفت به إلى العالم، ل يشقى فيه بانفصاله وغربته، فإن الوحي ذاته ليس إلا شكلا من أشكال استعادة الإنسان لوحدته واتصاله مع الله، الأمر الذي يعني أن الوحي، من حيث هو كذلك، إنما يجد تفسيره في السعي إلى رفع الانفصال، وليس تكريسه كما أدرك النسق.

٢٦- ومن المفارقات أن هذا الضرب من الانفصال مطلقا بدا هو أيضا مهددا للهوية الإلهية، وذلك من حيث آل تصورها تتعين بذاتها، وتتحدد بمعزل عن أي شيء آخر، إلى تبديها -في مواضع أشعرية شتى- على نحو من العبث وانتفاء الحكمة. انظر: حسن: العقل والنقل، ضمن دراسات إسلامية (سبق ذكره) ص ٥٥

اتصال. فبدا وكأن النسق (الأشعري بالطبع) يقف بوعيه عند حدود ما يقدمه الوحي مباشرة، عاجزا عن تجاوز هذا الإدراك المباشر[٢٧] لمسائل الوحي إلى ما يجعلها، لا وقائع مطلقة تتعصي على التجاوز، بل وقائع مشروطة تقبل الفهم والتخطي. وهكذا فإنه فيما الانفصال (بين الله والعالم) في الوحي يتبلور بوساطة ذلك الضرب من الاتصال المُهدِّد للهوية الإلهية (وهي الوساطة التي يمكن ابتداء منها تجاوز الانفصال، لأنها تجعله واقعة لا معزولة عن غيرها، بل متوقفة عليه)، فإن هذا الانفصال ذاته يكون في النسق الأشعري مباشرا، وليس نتاج وساطة ما[٢٨] (وهو ما يجعله يتعصى على أي تجاوز، وذلك من حيث يبدو واقعة معزولة لا تتوقف على شيء). ولعل ذلك يعني أنه لا يمكن تصور الوحي هو نقطة البدء في إلحاح النسق على تكريس الانفصال والتمايز المطلق بين الله والعالم، ذلك أن نقطة البدء هي، بالأحرى، عجز النسق عن الوعي بالسياق (التاريخي والمعرفي) الذي اقتضى من الوحي صياغة للعلاقة بين الله والعالم على هذا النحو من الانفصال، وعجزه بالتالي عن تجاوز الطابع المباشر للانفصال في الوحي. وهكذا يبدو وكأن ما يؤسس لانفصال المقولات (الله، والعالم، والإنسان) وتباعدها في النسق الأشعري، ليس الوحي، بل العجز، بالأحرى، عن الوعي به وبجملة السياقات التي انبثق فيها (تاريخيا ومعرفيا)[٢٩].

والملاحظ أن انفصال المقولات وتباعدها قد آل إلى تصورها، والعلاقة بينها، صورية مجردة. والحق أن المقولات الثلاثة (الله، والعالم، والإنسان) تبدو -طبقا للنسق- أدنى إلى أن تكون مقولات صورية مجردة، لأنها تخلو من أي تعيُّن أو تحديد للمقولة منها بالأخرى.. هذا الضرب من التعيُّن الذي يعني أن كل مقولة منها تدخل في تركيب الأخرى، وتكون جزءا من طبيعتها. إذ ليس ثمة، في هذا النسق، من مقولة تتحدد بالأخرى، وتتعيَّن بها في حضورها والتفاعل معها، بل المقولة منها تتحدد بذاتها، وتضع نفسها على حساب الأخرى، وعبر محوها والتأكيد على التمايز عنها، (فالله)، وهو المقولة الأكثر جوهرية في النسق، يتحدد بذاته وبمعزل عن أي مقولة أخرى[٣٠]، وأما (العالم

٢٧- وأعني بهذا الإدراك المباشر، إدراك كل مسألة في الوحي معزولة، لا عن سياقها الذي انبثقت فيه فقط، بل وعن جملة المسائل الأخرى في الوحي.

٢٨- رغم أن (المباشرة والوساطة) من أهم المفاهيم المتداولة عند هيجل، إلا أن حضورهما يبدو جوهريا في هذا السياق، لأنه فيما تحيل (الوساطة) إلى ما يمكن به تجاوز و اقعة الانفصال في الوحي (وذلك من حيث تجعله يتوقف على شيء آخر)، فإن (المباشرة) تكرس الانفصال من حيث تقبل به بما هو كذلك، أعني غير متوقف على شيء آخر.

٢٩- ولعلها المفارقة التي ستلتصق بالنسق أبدا، ينتجها ذلك التناقض بين ما يقصده ويصرح به، وبين ما يؤول إليه بالفعل.

٣٠- ومن هنا -لا ريب- ما صار إليه النسق (مع الجويني) من أن "كل صفة في المخلوقات دل ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك، فهي مستحيلة على الإله، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى مخصص دلالتها في حق الحادث المخلوق". يعني -بالطبع- أن لا شيء البتة داخل ذاته يتوقف على أمر خارجها. انظر: الجويني: العقيدة النظامية، نشرة أحمد حجازي السقا (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، ط١، ١٩٨٧، ص٢١.

والإنسان)، فرغم أنه قد يُصار إلى انهما يتحددان، في النسق، لا بذاتهما، بل بالله (وذلك من حيث استحالا ابتداء من تصور ما لله إلى مجرد حقلين للافتقار والعَّوز)، فإنه يبدو، في العمق، وكأنهما لا يتحددان به، بل لعلهما -بالأحرى- يتلاشيان بواسطته، (وذلك من حيث يتبلوران على نحو من الافتقار إلى أي إمكانية للتقوُّم والتعَّين بذاتهما). وهكذا فإن ما يلحق بالمقولات الثلاث من التعَّين، لا يكون - ضمن هذا السياق- نتاجا لعلاقة تفاعل تحدد فيه المقولة، الأخرى وتتحدد بها في آن معا حسبما يقتضيه نظام التفاعل، بل نتاجا لعلاقة إلغاء ومحو يتعين فيها الواحد المطلق (الله) بذاته، مُلغيا كل ما يقوم بإزائه من مقولات أخرى لا توجد -والحال كذلك- إلا كظلال فارغة هشة ليس لها من حضور أو قوام. ولعله يلزم التنويه بأن هذا التحدُّد للمقولات أحاديا لا تبادليا، أعني من الله إلى العالم فقط. ودون العكس، لا يؤول فقط إلى تلاشي (العالم والإنسان) -كمقولتين- بل وإلى تلاشي المضمون الجوهري الحق للهوية الإلهية ذاتها، وذلك من حيث يتكشف تحددها بذاتها، وفي عزلة عنهما، عن هوية يعتريها العبث وانتفاء الحكمة والغاية (وهو ما يعني تلاشي مضمونها الحق الذي هو: القصد والغائية والحكمة). وبعبارة أخرى فإن التحدُّد الأحادي للمقولات الثلاث، لا يؤول فقط إلى إفقار كل من (العالم والإنسان)، بل وإلى إفقار المضمون الحق لله أيضا. وليس من شك في أن هذا الإفقار للمقولات إنما يحيل إلى ما تنطوي عليه من صورية وتجريد، وبمعنى أن هذه المقولات في انفصالها وتباعدها تفتقر إلى الحياة الحقة[٣١] التي لا تتبدى إلا في صميم ائتلافها وتفاعلها.

وهكذا يبدو أن المضمون الصوري للمقولات، إنما يرتبط -دخل النسق- بتصوره للعلاقة، بينها على نحو صوري مجرد. إذ الحق أن علاقة صورية بين طرفين لا يعني إلا أنها علاقة خارجية محضة، وذلك من حيث تتخذ فقط شكل إكراه خارجي يهيمن فيه طرف على آخر، لأنهما -أو هكذا يكون تصورهما على الأقل- يفتقران معا لمضمون باطني يحدد علاقة كل منهما بالآخر. ثمة الارتباط الجوهري، إذن بين الشكل الصوري للعلاقة بين المقولات من جهة، وبين المضمون الصوري للمقولات من جهة أخرى، وبما يعني أنه يستحيل -في إطار علاقة صورية- تصور أطراف (أو مقولات) فاعلة حقا، وذلك لأن المضمون الخاص بمقولات نسق ما يتبلور -لاشك- بحسب طبيعة العلاقة بينها. وإذ العلاقة صورية مجردة، فإن المضمون، بدوره، يكون صوريا مجردا. ولعله يمكن أن يُصار، من هنا، إلى أن المضمون الخاص لمقولات بعينها يتباين تبعا لتباين المجال المنطقي المتداول فيه مفهوم العلاقة بينها.

٣١- ومن هنا ما أضافه النسق إلى (الله) من حياة صورية مجردة، هذه الحياة التي تتأتى فقط من "أن الصانع عالم قادر مريد، والحياة شرط في هذه الصفات عندنا". انظر: البغدادي: أصول الدين (سبق ذكره)، ص ١٠٥ ولعل حياة تُستفاد، هكذا، من برهان مجرد، هي حياة لاشك في فقرها وصوريتها.

وهكذا فإن المقولات تكون -مثلا- في إطار المنطق الصوري (وهو منطق انقسام وهيمنة)،[٣٢] صورية فارغة لا تختص بمضمون باطني محدد، لأنها ترتبط بتصور للعلاقة ذي طابع صوري مجرد (وذلك من حيث يكون الجوهر -وهو أساس كل علاقة- مفارقا لسائر المقولات، والأعراض التي لا توجد آنئذ إلا بوصفها مجرد كيفيات أو محمولات له أقل منه قيمة بالطبع.[٣٣] ولهذا فإن العلاقة الوحيدة الممكنة بين الجوهر وسائر المقولات هي سيادة الجوهر واستيلاؤه عليها جميعا)[٣٤]. وفي المقابل، فإن المقولات في إطار المنطق الجدلي (وهو منطق تفاعل) تمتلك مضمونا باطنيا ثريا تفعل به كل واحدة منها في الأخرى، الأمر الذي يرتبط بالطبع بتصوره للعلاقة بينها، حيث الأعراض، هنا، لا تكون محمولات للجوهر أقل منه قيمة، بل صور للوجود يخرجها الجوهر من نفسه. وهذا الذي يخرجه الجوهر من نفسه -وإن كان يضعه على أنه عَرَضٌ- إلا أنه حقا جوهر آخر، لأن ما يخرجه الجوهر من داخله هو ذاته، وهكذا يكون ما يضعه الجوهر على أنه عَرَضٌ هو جوهر آخر.[٣٥] وهنا تصبح العلاقة

٣٢- ولعله بذلك، يعكس البنية الأعمق للفلسفة اليونانية التي ينتمي إليها، والتي تبدو فلسفة ثنائية وانقسام، وإلى حد أن ما فيها من الانسجام (وهو قائم بالفعل) لا يفعل إلا التأكيد على انقسام وثنائية أصيلان فيها، وذلك من حيث يتكشف هذا الانسجام، لا عن انحلال العناصر المنقسمة وتآلفها في مركب يتجاوز انقسامها ويؤكد وحدتها وانسجامها، بل عن هيمنة الواحد من هذه العناصر المنقسمة، على غيره في إطار يحتفظ فيه كل عنصر -رغم الانسجام القائم- بتمايزه عن الآخر، وهو ما يعني أنه انسجام مفروض على هذه العناصر من خارجها. ولعل ذلك ما يؤكده مثلا "أن الانسجام الذي يدعو إليه افلاطون بين أجزاء النفس كان انسجاما بين عناصر متنافرة، لا يتم إلا بنوع من القو ة والإرغام ، والدليل على ذلك أن القوة العاقلة التي ينبغي أن تكون لها الغلبة، تستعين بالقوة الغضبية -أي مبدأ الاندفاع والتحمس- من أجل إخضاع القوة الشهوية، وقهر رغباتها ة وهكذا الأمر عنده في الدولة أيضا". انظر: أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٨٥، ص١١٨ من الدراسة. ومن هنا فإن ما صار إليه "اشبنجلر" -وتابعه فيه كثيرون- من أن الانسجام هو الملح الأساسي في كل نشاطات الروح اليونانية، لا يمكن قبوله إلا بوصفه يمثل سعيا إلى التغطية على طابع الانقسام فيها، وليس نفيه أو تجاوزه.

٣٣- فإذ الجوهر -حسب أرسطو نفسه في "المقولات" أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل" فإن سائر ما عداه من المقولات يكون متأخرا عنه بالطبع. نقلا عن: مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، (دار المعارف)، القاهرة ط١، ١٩٨٦، ص ١٠٦.

٣٤- وإذ يبدو -هكذا- وكأن "الانقسام والهيمنة" هو نظام المنطق الأرسطي في ترتيب العلاقة بين الجوهر وسائر المقولات، وهو أيضا نفس نظام النسق الأشعري في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسسة، فإن يمكن القول بأن ذلك هو ما يفسر، على نحو أعمق، سعى النسق (مع الغزالي تحديدا) إلى استعارة المنطق الأرسطي دون كل ما أنتجته الفلسفة اليونانية. ومن هنا فإن استعارة الغزالي للمنطق الأرسطي تتجاوز مجرد القصد المعلن إلى أن "نهجر ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظا. ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم. أعني بعباراتهم في المنطق". انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة (سبق ذكره)، ص٧١، واعني أن الأمر يتجاوز ذلك القصد المعلن إلى التماثل على مستوى البنية العميقة بين كلا من المنطق الأرسطي والنسق الأشعري.

٣٥- ولترستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، ١٩٨٠، ٢٩٨.

الممكنة هي علاقة التفاعل بين جوهرين يتحدد كل منهما بالآخر. ولعله يلزم التنويه -في هذا السياق- بأنه في حين يبدو أن التاريخ -كنسق مغلق- يتبلور بدءا من الفهم الصوري للعلاقة بين المقولات المؤسِّسة في نسق ما (وذلك من حيث يتكشف عن ممارسة ذات طابع ثابت، يسعى فيها أحد أطرافه إلى تكريس هيمنته واستبعاد الآخرين.. انه -في كلمة واحدة تاريخ العبودية حيث الحرية، هنا، للطرف المهيمن فقط)، فإن التاريخ -كنسق مفتوح- يتبلور، في المقابل، بدءا من الفهم الجدلي للعلاقة ذاتها (وذلك من حيث يتكشف عن ممارسة تسعى فيها مقولاته، كل في مواجهة الأخرى، إلى تحقيق مضمونها الذاتي في ضروب من الممارسة الفعالة)[٣٦]. ولعل ذلك ما يؤكده التباين بين التاريخ الأشعري المغلق (المؤسس على فهم صوري للعلاقة بين مقولات النسق)، وبين كل تاريخ مغاير راح يؤسس انفتاحه على جدلية العلاقة ذاتها.

ولعله الآن يلزم تركيز القول في نظام بنية النسق الأشعري، فيُشار إلى أنه نظام انقسام وتجاور تفتقر فيه المقولات الثلاث (المؤسِّسة للنسق) إلى المضمون الباطني الحق، وذلك لأن الشكل الوحيد الممكن للعلاقة بينها -في سياق انقسامها وتجاورها- يكون شكل إكراه وقهر خارجي تهيمن معه الواحدة منها على الأخرى، وعلى نحو أكثر تحديدا، فإن انقسام المقولات وتجاورها (أ)، وخوائها الباطني (ب)، وصورية العلاقة بينها (ج)، وتبدِّيها لذلك في شكل علاقة هيمنة (للمطلق) واستبعاد ومحو ما عداه (د)، هي أهم ملامح نظام البنية الأشعرية. والملاحظ أن هذا النظام قد ارتبط -فيما يبدو- بقصد الأشاعرة إفساح المجال أمام "سيادة المطلقات" وهيمنتها داخل النسق، وبالرغم من أنه قد يُصار -في هذا السياق- إلى أن إبراز سيادة "المطلق الإلهي" على كل من "العالم والإنسان" هو فقط غاية النسق وعلة وجوده. ولهذا فإنه قد جاء بأسره مجرد اجترار لمفهوم الله، حتى ليلوح أنه لا يقدم شيئا غير تصور لعالم يخلو إلا من الله[٣٧]-، إلا انه يبدو -وانطلاقا من الإقرار بدور وظيفي لأي نظام بنيوي- أن سعي النسق إلى تكريس سيادة المطلق الإلهي، لم يكن غير قناع يخفي القصد الأصيل، وأعني به تأكيد سيادة "المطلق السياسي" في عالم بدا أنه لا مجال فيه لوجود حق إلا "للمطلق فقط" كإله في المجرد وحاكم في المتعيِّن". وأعني -إذن- أن "الإطلاق الإلهي" لم يكن إلا

٣٦- ولعل مما له دلالته في هذا السياق، ما يمكن ملاحظته من تبلور كافة الأنساق المتسلطة والمغلقة (حضاريا ودينيا وتاريخيا) بدءا من الفهم الصوري للعلاقة بين مقولات الوجود الثلاثة، في حين تتبلور الأنساق المتسامحة بدءا من الفهم الجدلي للعلاقة بين المقولات ذاتها.

٣٧- ولقد كان ذلك ما عبر عنه الغزالي صراحة بتقريره "إن جميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى". انظر: الغزالي: الاقتصاد في الا عتقاد (سبق ذكره) ص ٤.

مقدمة "للإطلاق السياسي" لا غير[٣٨]. ولهذا كان النسق، ومنذ النشأة، هو النسق الأثير لأي سلطة.

والحق أن الدور الوظيفي لهذا النظام البنيوي -والذي يأتي من كون "الإطلاق الإلهي" هو قناع "للإطلاق السياسي"- يتبدى، على نحو أعمق، من خلال التعارض بين هذا الذي صار إليه النسق من التضحية بموضوعية العالم وضرورته وحرية الإنسان وفاعليته، إبرازا لسيادة "المطلق الإلهي"، وبين أحد تقريرات الله نفسه، الذي بدا أنه لم يُوجِد كل من العالم والإنسان ليلتمس لذاته سيادة صورية لا معنى لها، بل ليلتمس -كما أشار هو نفسه-[٣٩] معرفة بذاته، أو بعبارة أخرى، ليحدد بهما جوهر ذاته. وعلى هذا فإن المعرفة بالذات (من خلال التحدُّد بالآخر)، وليست السيادة الصورية على هذا الآخر، هي المضمون الحق لعلاقة الله بكل من العالم والإنسان. ومن المفارقات أن ذلك يعني -وحسب تقرير الله نفسه- أن الله يتعين كمقولة عبر المقولتين الأخريتين وبواسطتهما.[٤٠] وإذن فإنه التناقض -مرة أخرى- بين ما يقصد إليه النسق ويعلنه، وبين ما يؤول إليه، بالفعل، من التصادم غالبا مع ما يقرره الله نفسه، وهو التناقض الذي يتكشف عن كون النسق لا يكتسب دلالته ومغزاه من ذلك الذي يقصد إليه على نحو مباشر، (وأعني به الإطلاق الإلهي المعلن) بل من الدور الوظيفي الذي يؤديه، على

٣٨- ومن هنا فقط كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان، ومن طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان، لأن التكوين النفسي للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها الآخر". انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١ "المقدمات النظرية"، ص ٨. وبالرغم من انه يبدو وكأن الديني، لا السياسي هو نقطة البدء في هذا التكوين إلا أن الأمر -لاشك- أكثر تعقيدا من ذلك.

٣٩ فهكذا قال الله في الحديث القدسي: "كنت كنزا مخفيا، فأردت أن أُعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني (أو عُرفت)". ولعله يبدو أنه (أي الله) لم يكن مخفيا عن غيره فقط بل عن ذاته أيضا. ذلك أن أحدا لم يكن هناك آنئذ ليكون الله مخفيا عنه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت -منذ الأزل- ضرورة الآخر وجوهريته ، لبيان حضورها الخلاق، وليس الخفاء عن آخر لا وجود له. وهكذا فلعل الله لم يُرد فقط أن يُعرف من الآخر، بل لعله -بالأحرى- أراد أن يتعرف ذاته الحقة عبر الآخر.

٤٠- ولقد كان ذلك هو ما صار إليه أحد الأنساق المناوئة للنسق الأشعري وأعني به النسق المعتزلي الذي انطوى -فيما سيرد القول تفصيلا- على نظام لترتيب العلاقة بين المقولات الثلاث (الله والعالم والإنسان) يتعين فيه كل منها بالآخر ويتحدد به، الأمر الذي يعني أن الواحدة منها تعتمد في وجودها الحق على الأخرى، وإلى حد يمكن معه القول أن ثمة هوية بينها جميعا، ولكنها ليست هوية صورية مجردة تعني أن هذه المقولات شيء واحد، بل هوية تحتفظ فيها كل مقولة بتميزها واختلافها عن الأخرى. وإذن فإنها أدنى إلى هوية هيجل العينية -التي تحتفظ بالوحدة والتنوع في آن معا- منها إلى هوية أرسطو الصورية التي لا تتسع لغير الوحدة دون التنوع والاختلاف. وقد انتهى النسق (المعتزلي) -بدءا من هذه العينية الحية- إلى علاقة بين المقولات الثلاث تقوم على التفاعل والاستيعاب، وليس على التسيُّد والاستبعاد. ولقد كان ذلك -لاشك- جزءا من سعي هذا النسق (وظيفيا) إلى عالم أكثر تسامحا وإنسانية.

نحو غير مباشر، في العالم التاريخي (أو من الإطلاق السياسي المضمر)، والمهم أنه يبقى أن الوعي بنظام بنية النسق الأشعري قد اكتمل بالوعي بوظيفته في العالم. ولعل مما له دلالته، هنا، أن هذه الوظيفة، وبدلالة "الإطلاق السياسي" التي تنطويها، إنما تقصد إلى تكريس ضرب من "الثبات لما هو قائم.. وهو الثبات الذي يتسق مع سمات الإطلاق فيها بالطبع. والملاحظ أن هذا "التكريس للثبات" يعد هو ذات القصد الذي ينطويه تصور التاريخ الأشعري، الأمر الذي يعني أن ثمة ضربا من التماثل الوظيفي بين كل من نسق العقائد الأشعري من جهة، وبين تصور التاريخ الملحق به من جهة أخرى. ولعله يمكن المصير من هذا التماثل الوظيفي، إلى إدراك ضرب من التماثل بينهما، على مستوى نظام بنيتهما العميقة. لكنه يبدو أن اختبارا تجريبيا لنظام بنية النسق الأشعري من خلال بعض مسائله الجزئية، يبدو لازما قبل المصير إلى التماس هذا التماثل البنيوي بينهما.

والحق أن اختبارا -كهذا- يتكشف عن انتظام البنية لكافة عناصر النسق الجزئية، وإلى حد أنه يتعذر فهم أي من هذه العناصر الجزئية أو تفسيرها بمعزل عن هذا الانتظام في البنية[٤١]. ولعل ذلك يعني أن تحليلا -معرفيا- لأي من عناصر النسق الجزئية لابد أن يؤول إلى أن الانقسام والتجاور والإطلاقية والهيمنة"-وهي سمات النظام الباطن للبنية الأشعرية- هي بمثابة الأفق المعرفي الخاص الذي انبثقت فيه هذه العناصر جميعا، والذي يحدد كيفية تبلورها، ويهيمن على نظام فعلها وتحولها. وبالفعل فإنه يلاحظ أن تحليلا لمسألة الصفات الإلهية مثلا يتكشف عن التبلور والتحدُّد ضمن أفق هذا النظام المعرفي بكل ما ينطوي عليه من سمات الانقسام والهيمنة والإطلاق. إذ الصفة -حسب الأشاعرة- هي "الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت.. (أما الوصف فهو) قول الواصف لله تعالى بأنه عالم حي قادر منعم متفضل، وهذا الوصف غير الصفة القائمة بالله تعالى، التي لوجودها به يكون عالما وقادرا ومريدا"[٤٢]. وهكذا يبدو (الانقسام) قائما بين الصفة -التي تمثل كيانا موضوعيا أولانيا، قائما بالذات، وسابقا على أي وصف، بل مستقلا عن أي مجال للخلق أو ممارسة الفعل بها إلى حد أنه من الممكن مثلا" أن توجد قدرة القديم في الأزل وهو

٤١- ولعله يلزم الوعي، هنا، بأن كون رصد نظام بنية النسق يأتي سابقا على تحليل عناصره الجزئية، لا يعني أن البنية كيان أولاني سابق أنطولوجيا على عناصر النسق الجزئية. إذ العناصر -في جزئيتها- "تحقق البنية -في كليتها- (وإلى حد أنه يستحيل التماسها بعيدا عن هذه العناصر)، بذات القدر الذي تحقق به البنية هذه العناصر (حتى لتصبح بلا معنى أو معقولية بمعزل عن هذه البنية). وإذن فإن البدء من البنية هو مجرد اجراء منهجي، لا ينطوي على دلالة الأسبقية الأنطولوجية لها على عناصرها. إذ الحق أن الجدلية -لا الميتافيزيقية- بما هي بحث في الأسبق والأول -هي المضمون الحق للعلاقة بين البنية وعناصرها.

٤٢- لباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص٢١٣- ٢١٤

غير فاعل بها"[٤٣]-، وبين الوصف الذي يكون إذ "يصدر عن هذه الصفة القديمة والقائمة بالذات"[٤٤] فعلا بعديا تابعا للصفة وخاضعا (لهيمنتها)، ومن هنا تترسخ "ثانويته (أي الوصف) وهامشيته في النسق، بل وإمكان استبعاده كلية لأنه لا يلعب أي دور في تحديد الصفة، بل يتحدد بها فقط. وهكذا فإنه، وكما يتكشف نظام البنية الأشمل عن وضع للمقولات تتحدد فيه أحاديا، لا تبادليا (أعني من الله إلى العالم دون العكس)، فإن هذه المسألة الجزئية -أعني مسألة الصفات- تعكس نمط التحدد الأحادي ذاته، حيث الصفة تحدد الوصف ولا تتحدد به، وإذ يحيل الوصف دائما إلى آخر، وذلك من حيث أن حضور الآخر يعد جوهريا في بناء أي وصف على العموم -إذ قد يكون الآخر هو الذي يمارسه وصفا لذات، أو قد تكون الذات هي التي تمارسه بوصف نفسها للآخر-[٤٥]، فإن ذلك يعني أن التصور الأشعري للوصف (الذي يستلزم الآخر دوما) تابعا، أو حتى خاضعا لهيمنة، الصفة القائمة بالذات لا تتعداها، يحمل معنى تبعية الآخر (وهو الإنسان بالطبع) وخضوعه وهامشيته، وإلى حد إمكان استبعاده من نسق تبدو فيه السيادة لمطلق (إلها أو حاكما) لا يمارس فعاليته إلا بإلغاء الآخر وإفنائه، الأمر الذي يعني أن مسألة الصفات لا تتكشف فقط عن نظام بنية النسق، بل وعن دوره الوظيفي أيضا.

وبدورها تتكشف مسألة "خلق الأفعال" عن نفس النظام البنيوي يحدد بناءها، ويعين أيضا قصدها. ذلك أن الأشاعرة، ومنذ البدء، لم يجدوا في العالم متسعا لقدرتين تفعلان كلا في مجال، بل ليس ثمة إلا قدرة واحدة هي "صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة بجميع المقدورات"[٤٦]، إلى حد أنه "لا يمكن أن يُشار إلى حركة ما فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها"[٤٧]، ولا مجال هنا للوهم باستثناء الفعل الإنساني، لأن ثمة "برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو محال"[٤٨]. ومن هنا كان لابد أن: "يزعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا، بل القدرة (الإنسانية) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى"[٤٩]. فبدا -هكذا- وكأنه ليس

٤٣- المرجع السابق، ص ٣٥.

٤٤- المرجع السابق، ص ٢١٣.

٤٥- وذلك إلا أن يُقال أن الذات، في الأزل، تصف نفسها لنفسها، ولكن ذلك ما يتعارض -فيما يبدو- مع ما تقرره هذه الذات نفسها من أنها كانت كنزا مخفيا في الأزل، فخلقت الخلق تعرف صفتها.

٤٦- لآمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٨٥.

٤٧- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره) ص ٤٣.

٤٨- المصدر السابق، ص ٤٧.

٤٩- الرازي: محصل إنكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٩٤.

ثمة، عند الأشاعرة، إلا الحضور المطلق لقدرة الرب، والذي يلوح غير ممكن إلا في إطار غياب تام لقدرة العبد. والحق أن كون حضور القدرة منهما يستلزم غياب الأخرى على هذا النحو[٥٠]، إنما يكشف عن طبيعة الانقسام القائم بينها من جهة، ويحيل -وهم الأهم- إلى أن (القدرة) منهما لا تتحدد بالأخرى وتتعين بها في حضورها والتفاعل معها، بل تتحدد بذاتها وتضع نفسها على حساب الأخرى، عبر محوها والتأكيد على التمايز عنها، فتعكس بذلك نفس نمط تحدد المقولات في النسق الأشمل. وإذ ترتبط هيمنة القدرة منهما (ضمن هذا التحدُّد) بتصورها مطلقة من أي تحديد[٥١]، فإن ذلك يعني أنه ليس الانقسام والهيمنة، هي فقط سمات النظام البنيوي (للنسق) التي تتكشف عنها مسألة خلق الأفعال، بل والإطلاق أيضا، الإطلاق الذي تتبدى دلالته الوظيفية على نحو أظهر في سياق هذه المسألة بالطبع.

وإذ القصد هنا، لا اختبار مدى انتظام عناصر النسق الجزئية كافة، في نظام البنية السابق تحديده، بل اختبار مدى تماسك هذا النظام وشموله وقدرته على تفسير كل ما ينتمي إليه، فإنه يمكن الاكتفاء -خشية الإطالة والتكرار- بمسألتي الصفات وخلق الأفعال كنموذجين لا غير -لا يُقال حتى إنهما أكثر دلالة من غيرهما- يؤكدان كفاءة نظام البنية، وقدرته على أن يهب عناصر المعقولية والتفسير. إذ يبدو أن تحليلا لعناصر النسق جميعا لن يفعل إلا التأكيد -ولكن عبر التكرار بالطبع- على قدرة هذا النظام وكفاءته التفسيرية، وذلك بحسب الطبيعة الخاصة لكل واحد من العناصر بالطبع. وإذا كان تصور التاريخ الملحق بالنسق لابد أن يتكشف بدوره، وكأي واحد من عناصر النسق الجزئية، عن نظام البنية ذاته، فإن ذلك يعني أن تحليلا لهذا التصور يتغيا إبراز تماسكه المعرفي لابد أن ينطلق من بيان كيفية تحقيقه لنظام البنية في حقله الخاص. والحق أن ذلك يبدو لازما، لا لتأكيد التماسك المعرفي لتصور التاريخ عبر رده إلى البنية التي تؤسّسه، بل وتأكيد انتمائه إلى النسق (وهو المُهمَّش فيه).

والحق أن تحليلا لتصور التاريخ الأشعري يتكشف، بالفعل،عن نظام البنية المهيمنة على النسق، ولكن بكيفية تناسب طبيعة حقله الخاص.. حيث يستحيل انقسام المقولات وتجاورها داخل النسق، إلى الانقسام -في التاريخ- بين لحظة للفضل ولحظات من التدهور اللاحق تتلوها، وكذا يلاحظ أن تحدد

٥٠- إذ الحق أن تصور حضور القدرة (أ)، مثلا، يرتبط فقط بغياب القدرة (ب)، لابد أن يحيل -منطقيا- إلى تصور أن حضور القدرة (ب)، يرتبط بدوره بغياب القدرة (أ).

٥١- وفي المقابل، فإنه سيلاحظ أن تقييد قدرة الله المطلقة -أو على الأقل- تحديدها بالعدل هو جوهر ما آل إليه المعتزلة. انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة ١٩٣٨، ص ٥٣.

المقولات، في النسق، عبر نفي الواحدة منها للأخرى وتأكيد تمايزها عنها، يستحيل في التاريخ إلى ضرب من النبذ من اللحظة الأفضل للأقل فضلا منها، وإذ يحيل هذا التحدُّد -عبر النفي والاستبعاد- إلى صورية مضمون مقولات النسق وخوائها، فإن صورة المضمون تستحيل، ضمن التاريخ، إلى قراءة لحظاته، لا كوقائع وأحداث، بل كأنماط ورموز لا تتبلور إلا عبر إسقاط ما تنطوي عليه هذه اللحظات من حياة حقة. وأخيرا فإن النزعة إلى (الإطلاق) في النسق تستحيل، في سياق التاريخ، إلى سعي إلى (نمذجة) لحظاته. وهكذا يبدو وكأن التصور التاريخي يحقق كافة السمات الجوهرية لنظام بنية النسق.

وهكذا فإنه قد لوحظ -آنفا- أن التصور الأشعري للتاريخ إنما ينبني، جوهريا، على تصور لحظاته موضوعا للانقسام والتمايز، وأعني أن ثمة ضمنه الانقسام -من جهة- بين "لحظة تفضيل"، ولحظة - أو بالأحرى لحظات- تكفير أو ابتعاد عن الفضل على الأقل، وثمة -من جهة أخرى- تمايزهما الشامل حتى ليبدو وكأنهما ينعكسان عن تاريخين يكون الواحد منهما من طبيعة مغايرة للآخر.[٥٢] فإذ تبلور التفضيل -وفي استعادة لما سبق الالماح إليه آنفا[٥٣]- كإسقاط متأخر تُقرأ من خلاله أحداث حقبتي النبوة والخلافة، اللتين تصورهما المخيال الأشعري يجسدان عصرا استثنائيا وفريدا من الوحدة والسعادة، وذلك قصد نمذجتهما وتحويلهما إلى لحظة متعالية مطلقة ومن طبيعة لا تاريخية[٥٤]، فإنه لم يكن ليصلح ألبته لقراءة أحداث حقب لاحقة (على هاتين الحقبتين) رأى فيها المخيال الأشعري تجسيدا لعصور من الاختلاف والشقاوة، فراح -لذلك- يقرأها من خلال نقيض التفضيل، أعني التكفير[٥٥]. وهكذا فإن الانشطار في التاريخ الأشعري بين لحظتين تكون الواحدة منهما من طبيعة

٥٢- ولعل ذلك قد تبدى جليا عند ابن خلدون حين صار إلى تصور تاريخ (لحظة الفضل) من طبيعة خارقة للعادة، في حين أن تاريخ اللحظات اللاحقة عليها يعكس حضورا لافتا لكل صنوف الأهواء والتغلبات والعصبيات انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (سبق ذكره) ص ٦١٦.

٥٣- وأعني في الفصل السابق، الذي وردت فيه هذه الأفكار في سياق بناء التصور، ولكنها ترد هنا أداء لدور وظيفي مغاير يتمثل في اختبار بنية التصور خاصة.

٥٤- إذ تبدو هذه اللحظة -المثال، هنا، كالمثال الأفلاطوني، بمعنى أنها لا تحضر بذاتها في أشكال الوجود التاريخي، بل من خلال ضروب من التشابه بينهما فقط، وكما أن الحضور بالتشابه أو التشارك للمثال الأفلاطوني في الموجود الحسي لا يؤول إلى حسيته، فإن حضور اللحظة -المثال في أشكال الوجود التاريخي لا يؤول بدوره إلى تاريخيتها، ومن جهة أخرى فإن كون هذا التشابه ينطوي على مجرد التكرار لهذه اللحظة -المثال، تكرارا تحتفظ فيه بشكل وجودها الأول، إنما يعني أنها لا يمكن أن تكون موضوعا لتمثل معرفي يرتفع بها إلى أفق تحقق فيه وجودا تاريخيا متجددا، وهو ما يؤكد -بالطبع- على تصورها من طبيعة لا تاريخية.

٥٥- ولعل في ذلك تفسيرا لذلك الانتقال المباشر في النصوص الأشعرية من تعيين "الأفضل" إلى تعيين "من ينبغي تكفيره". انظر مثلا لا حصرا: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٩.

مغايرة للأخرى، قد فرض تبلور منطق للتفضيل ينحصر تداوله في سياق لحظته -المثال، في مقابل منطق للتكفير يستغرق تاريخ الابتعاد المتزايد عن هذه اللحظة -المثال. والملاحظ أن هذا الانقسام بين منطقين قد اقتضى انقساما، لا على صعيد الآلية المنتجة لكل منهما فقط، بل وعلى صعيد المفردات المتداولة في فضاء الواحد منهما أيضا. فإذ ينبني منطق التفضيل على "وجوب الكف -فيما يتعلق باللحظة- المثال -عن ذكر الاختلاف والسكوت عنه.. أو حتى إنكاره حسب البعض"[٥٦]، فإن منطق التكفير ينبني على الآلية النقيض، أعني آلية الكشف والفضح، و"بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة، وبيان فضائح كل فرقة"[٥٧]. وأما فيما يتعلق بالمفردات المتداولة في سياق كلٍّ منهما، فإنها مفردات الفضل والاجتهاد وحسن الخلال تقترن باللحظة المثال، فيما هي مفردات الفضائح والأهواء وفرق الضلال، تقترن بلحظات التدهور والانحدار. وهكذا ينسرب الانقسام في بناء التاريخ الأشعري بأسره، وذلك من حيث ينتظم بناء لحظاته من جهة، وآليات إنتاجها ومفردات تداولها من جهة أخرى.

ولعله بدا أن الشكل الأوحد للعلاقة بين لحظتي "التفضيل والتكفير" -ضمن هذا الانقسام والتمايز بينهما- هو النبذ -بل النفي- من الأفضل للأقل فضلا، أو من اللحظة -المثال لما يتلوها من لحظات الإنحدار. وقد ارتبط ذلك -فيما لاح آنفا- بتصور الأشاعرة "للوحدة" تؤسس لحظة -المثال، في مقابل "الاختلاف" يؤسس لحظات الانحدار، ثم تصور العلاقة بينهما -أعني الوحدة والاختلاف- على نحو من النفي والاستبعاد لا التفاعل والاستيعاب. إذ الاختلاف يمثل -حسب الأشاعرة- نقيضا خارجيا للوحدة يهدد وجودها الخاص ويقوضه، وليس عنصرا باطنيا يدخل في بناء طبيعتها الحقة من خلال ما يضفيه عليها من تعدد وتنوع تحقق من خلاله ما تنطوي عليه من ممكنات مضمرة، فتتجاوز فقر وجودها الخاص. وإذن فإنه الاختلاف المهدد للوحدة، لا المحدد لها، ومن هنا ذلك السعي الأشعري الدائم إلى استبعاده ونفيه، لا استيعابه ورفعه. ولقد ترتب على ذلك أن بات المثل التاريخي الأعلى قائما -حسب الأشاعرة- في مجرد النبذ الدائم للاختلاف (علامة السقوط والانحدار)، سعيا إلى بلوغ الوحدة (دالة الفضل والمثال)[٥٨]، وهي الوحدة التي لاشك في صوريتها بسبب من استبعادها لأي اختلاف.

إذ الحق أن تصور الموضوع، أي موضوع، في حالة وحدة تخلو من الاختلاف، إنما يعني جوهريا،

٥٦- الباقلاني: الإنصاف (سبق ذكره)، ص٦٠، والايجي: المواقف (سبق ذكره) ص ٤١٣.

٥٧- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره) ص٣-٤.

٥٨- والحق أن ذلك يرتبط، وظيفيا، بسعي النسق الأشعري إلى تكريس هيمنته وتفرده في العالم، عبر نفي كافة الأنساق الأخرى، وذلك على الرغم مما يعلنه النسق من أن نبذه للاختلاف يعكس حرصه على صفاء الوحي ووحدته التي تبددها كافة الأنساق الأخرى غيره.

خلوه من الحياة الحقة، وذلك من حيث أن الاختلاف هو الأداة التي يحقق بها أي موضوع في حالة وحدة حياته الحقة، لأنه يدفعه إلى التخارج من ذاته ليتحقق في العالم في صور وأشكال وجود شتى لا يمكن أن تكون بالطبع تكرارا لهويته الخاصة، بل استيعابا لها وارتفاعا بها إلى آفاق أرقى تدرك فيها نفسها حقا. وهكذا يؤول تصور الموضوع خلوا من الاختلاف إلى اضمحلاله ومواته، أي صوريته وخوائه. والحق أنه يبدو -تبعا لذلك- أن نفي الاختلاف عن اللحظة -المثال وتصورها على نحو من الوحدة المغلقة، كان لابد أن يؤول إلى تصورها خلوا، وبالتالي، من أي حياة. ولعل ذلك ما تكشف عنه القراءة الأشعرية لموضوع هذه اللحظة -المثال (أعني حقبتي النبوة والخلافة)، قراءة تهدر ما ينطويان عليه من مضمون حق، وتُسقط عليهما تصورات مثالية مفروضة من الخارج. والحق أن أي قراءة إسقاطية لابد أن تؤول إلى نفي الحياة الباطنية للموضوع المقروء، وذلك من خلال ما تفرضه عليه من تصورات لا تنتمي إليه، ويتلاشى الموضوع تماما تحت سطوتها.[٥٩] ولعل ذلك يتضح -على نحو أظهر- من خلال، ما سبق الإلماح إليه، من التباين بين صورة هاتين الحقبتين (موضوع اللحظة -المثال) في كتابات الاخباريين، وبين تصورهما في نصوص المتكلمين (الأشاعرة بالطبع). إذ بينما تتجلى روايات الاخباريين -فيما يتعلق بهاتين الحقبتين- عن الدور الحاسم (للقبيلة) في تحديد مسار الأحداث، فإن تصورات المتكلمين، بخصوصهما، لا تتكشف إلا عن الحضور المهيمن للفضل (والفضيلة). وإذ بدا أن تحليلا يتجاوز روايات الاخباريين، يتكشف عن أن جملة المعطيات الواقعية السائدة في هاتين الحقبتين؛ لم تكن تسمح أبدا بما يتجاوز إطار القبيلة كمحدد للأحداث، لا فيما يتعلق بحقبة الخلافة فقط، بل وفيما يتعلق بحقبة النبوة أيضا[٦٠]، فإن ذلك يؤكد، بالطبع، على إهدار المتكلمين للمضمون الحي لهاتين الحقبتين، وتصورهم مضمونا لا يمكن أن يكون، رغم مثاليته، إلا فقيرا وخاويا.. وصوريا بالطبع.

وإذا كان الأمر هكذا فيما يتعلق بصورية اللحظة -المثال، فإن صورية ما يتلوها من لحظات الإنحدار تتأتى من تصورها مجرد تكرار ممل وعقيم لكفر -أو انحدار- أصلي مطلق، هو كفر إبليس، الذي يعد مثالا لكل كفر أو انحدار لاحق. إذ "من المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم،

٥٩- ويلاحظ، هنا، الترابط قويا بين تصور اللحظة -المثال- على نحو صوري يخلو من الحياة، وبين الآلية المستخدمة في قراءتها، وهي الاسقاط، بما تحمله من دلالة إهدار المضمون الحي لهذه اللحظة. ولعل ذلك يعني أن تصورا على نحو ما لأي موضوع لابد أن يفرض آلية معينة في قراءته، تماما بمثل ما أن آلية قرائية ما لابد، بدورها، أن تفرض تصورا معينا للموضوع المقروء.

٦٠- يؤكد ذلك -لاشك- ما صار إليه ابن خلدون من انه "هكذا كان حال الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب (أي بالقبيلة)". انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٥٢٨ .

فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم (إبليس) ووساوسه ونشأت من شبهاته. وإذا كانت الشبهات (الخاصة بإبليس) محصورة في سبع، عادت كبار البدع والضلالات (اللاحقة) إلى سبع، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزيغ والكفر والضلال هذه الشبهات، وإن اختلفت العبارات وتباينت الطرق، فإنها (شبهات إبليس) بالنسبة إلى الضلالات (الخاصة بالفرق) كالبذور"[٦١] و الحق أن هذا التصور للحظات التكفير والانحدار التي تنتظم كل التاريخ اللاحق للحظة التفضيل -المثال، لا تنطوي في باطنها إلا على مجرد التكرار لمثال الكفر الأصلي السابق (كفر إبليس)، إنما يتكشف عن أن الآلية الأشعرية في قراءة لحظات الانحدار، هي ذات الآلية الخاصة بقراءة اللحظة- المثال؛ وأعني أنها أيضاً آلية الإسقاط، التي تتبدى هنا في قراءة هذه اللحظات بتصور من خارجها (هو كفر إبليس)، وليس من خلال ما تنطوي عليه في باطنها. وهكذا أيضا يغيب المضمون الحي والحق لهذه اللحظات ويتلاشى، وذلك من حيث أن الوعي لا يقصد، هنا، إلى قراءة كل لحظة منها من داخلها وبما تنطوي عليه، بل يقصد إلى مجرد الرصد الخارجي المحض لكل ما يجعل ممكنا إسقاط تصور الكفر السابق على لحظة ما. وإذ القصد هكذا لم يكن أبدا إنتاج معرفة حقة بهذه اللحظات، بل السعي إلى التماس ما يكرس إدانتها، فإنه ليس شيئا أكثر من ذلك كشفا عن صورية هذه اللحظات وخوائها، حسب هذه القراءة بالطبع.

لكنه يبدو أن هذا الإهدار للمضمون الحي للحظة (المثال أو حتى الانحدار)، والاكتفاء بإسقاط مضمون مثالي متخيل عليها من الخارج، إنما يرتبط بقصد النسق الأشعري إلى اطلقة هذه اللحظة (اللحظة -المثال تحديدا) ونمذجتها، أعني تحويلها إلى نموذج مطلق يستحيل إلا تكراره، لا تخطيه[٦٢]، وليس بالقصد فقط إلى تكريس صوريتها وخوائها، وبما يعني أن (الصورية والخواء) يعدان -هكذا- إلزاما للنسق لابد أن يؤول إليه ضرورة[٦٣]. إذ الحق أن التصور التاريخي الأشعري قد راح يسعى إلى انتزاع هذه اللحظة من تاريخها، عبر السكوت عنه تارة أو التنكر له وإخفائه تارة أخرى[٦٤]، قصدا إلى أطلقتها ونمذجتها، وذلك من خلال تحويلها إلى بنية مثالية متعالية تحوز في تعاليها على تاريخها، على كل سمات الإطلاق والقداسة. والحق أن هذا التحول (من التاريخي إلى البنيوي) يعد آلية التصور الأشعري للتاريخ في تأسيس مركزية لحظته -المثال، وفرض هيمنتها على نحو يستحيل تجاوزه. إذ اللحظة حين تفك روابطها مع التاريخ (الذي أنتجها)، فإنها تسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان

٦١- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره) ص١٦- ١٧.

٦٢- راجع حاشيه (٥٤) من هذا الفصل، حيث الإشارة إلى الترابط بين "النمذجة" والتكرار.

٦٣- وإذن فإنها المفارقة مرة أخرى بين ما يقصده النسق على نحو مباشر، وبين ما يلزمه على نحو ضروري.

٦٤- انظر: الايجي: المواقف (سبق ذكره)، ص ٤١٣.

على أي تطور أو تجاوز، وبما يعني أنها تستحيل من (نقطة بدء) للوعي (تشبه الكوجيتو) يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع صور للوجود تلائم حدود تطوره الذاتي، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون -ككل نموذج بالطبع- إلا واقعا نهائيا مكتملا لا سبيل بإزائه إلا التكرار والاجترار، والاحتفاظ به -في اكتماله المطلق- عصيا على التجاوز أو حتى الاستدماج في أشكال وجود أرقى. ولعل ذلك يرتبط، في العمق، بأن (النموذج) -وخصوصا مع انفكاكه عن التاريخ- لا يمكن أن يكون موضوعا لموقف من طبيعة معرفية، بل من طبيعة نفسية بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي -وبلغة التحليل النفسي- نوعا من "التثبيت" عنده. وإذ يعني هذا "التثبيت" بقاء الوعي أسير النموذج، وعلى نحو لا يقدر فيه على السيطرة عليه وجعله موضوعا له، بل ولا يقدر -وهو الأهم- على الإفلات من هيمنته وسطوته، وبما يعني أنه الموضوع -بالأحرى- للنموذج [٦٥]، فإن ذلك يكشف عن كون النموذج موضوعا لموقف نفسي، لا معرفي، حيث المعرفة الحقة هي، في جوهرها، فعل جدلي، الأمر الذي يعني أنها في العمق، فعل هيمنة، وذلك من حيث تقصد -كفعل- إلى استيعاب موضوعها واحتوائه وتجاوزه وتخطيه في آن معا. ولعل ذلك يعني استحالة أن يكون "النموذج" موضوعا لمثل هذا الضرب من المعرفة، وذلك من حيث يتكشف، بدوره، عن السعي إلى الهيمنة. والحق أن الضرب من المعرفة -الذي يناسب سعيه إلى الهيمنة- إنما يتمثل في تلك المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى الاحتفاظ به في اكتماله المطلق، احتفاظا تسعى فيه إلى التوحّد معه، فتلغي ذاتها كفعل خلاق وتبقى كفعل تكرار، لا يكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعه، وهو ما يؤكد على طبيعتها النفسية لاشك.. ويؤكد -قبلا- على أن قصد أي نمذجة أو أطلقة ليس إنتاج معرفة، بل تكريس هيمنة، وأن الأمر حين يتعلق بهيمنة لحظة ما، في التاريخ، فإن القصد لا يكون إنتاج التاريخ، بل الخروج منه بالأحرى.

وإذا كان قد بدا أن قصد -التصور الأشعري للتاريخ من أطلقة اللحظة و نمذجتها إنما يتمثل في فرض هيمنتها ومركزيتها، وذلك على نحو يستحيل معه إلا ثباتها واستقرارها، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن الدور الوظيفي لهذا التصور هو نفسه الخاص بالنسق الأشعري، بأسره. فإذ بدا أن سعي النسق إلى تكريس سيادة المطلق الإلهي -وهو قصده المعلن- لم يكن غير قناع يخفي قصده الأصيل

٦٥- وليس من شك في أن كون الوعي يبدو، على هذا النحو، موضوعا للنموذج، إنما يحيل إلى انه لا ينطوي على أي فاعلية خاصة، وهو ما يعني -في سياق التاريخ- غياب أي فاعلية إنسانية، بالطبع. والحق أن غياب الإنسان، عن تصور التاريخ الأشعري، يبدو شاملا، وذلك من حيث يبدو أن "النمذجة"، ضمن هذا التصور، لا تنحصر فقط في (لحظة الفضل)، بل تطال أيضا (لحظة الكفر)، وذلك من خلال المصير إلى نمذجة كفر إبليس وأطلقته، وهو ما يعني أن التاريخ في هذا التصور، وبما هو مجرد تكرار شائه لنموذجي الفضل والكفر، إنما يختزل في مجرد الصراع بين الله وأنبيائه (لحظة الفضل) وبين الشيطان (لحظة الكفر)، وبما ينطوي عليه من غياب أي فاعلية للبشر في صنع التاريخ وإنتاجه.

إلى تكريس سيادة المطلق السياسي، فإنه قد أمكن المصير من ذلك إلى أن الوظيفة القصوى للنسق تتبلور في مجرد السعي إلى تكريس كل ما هو قائم وتثبيته[٦٦]، الأمر الذي يعد غاية كل إطلاق سياسي ومبتغاه. ولقد بدا أن هذا السعي ذاته إلى " تكريس الثبات" هو أيضا قصد التصور التاريخي الأشعري ومبتغاه، وذلك من حيث بدا أن القصد المباشر من التفضيل (وهو نقطة البدء في التاريخ الأشعري)، إنما ينحصر أساسا في ترتيب الخلفاء في الفضل على نحو يدعم شرعية تراتبهم في الخلافة على ما تحقق[٦٧]. ومن هنا ما بدا من اصطناع المتكلمين ضروبا من الفضل ينسبونها إلى المتقدم ليتفوق بها على من يليه، فيصبح تقدمه في الخلافة، هكذا، مُبرَّرا ومشروعا، وذلك باعتبار فضيلته بالطبع. وإذ يتكشف التفضيل -هكذا- عن مجرد السعي إلى تأسيس التراتب في الخلافة على التراتب في "الفضيلة"، وذلك إقصاءا للمتداول، في روايات الاخباريين، من أن التراتب في الخلافة إنما جاء مستندا فقط إلى مفعول "القبيلة"، فإن ذلك يعني انه قد تبلور، بالفعل، كإسقاط متأخر لقراءة أحداث هذه الحقبة. لكنه الإسقاط الذي لا يفرضه مجرد الإيمان، فيما قد يحسب المرء، ويموّه المتكلمون، بل الإسقاط تفرضه السياسة، وذلك من حيث كان يقصد إلى ترسيخ سياسية الحاضر عبر ترسيخ ما يؤسسها في الماضي. إذ في حين قد تؤول -ولابد أن تؤول- قراءة لما حدث في الماضي من خلال مفعول (القبيلة) إلى إعادة النظر فيه، وعلى نحو قد يتقوض معه ما ترتب عليه في الحاضر، فإن قراءة لهذا الماضي تراه ينبني على (الفضيلة) لا تؤول فقط إلى استبعاد إمكان النظر فيه، بل وترى في أي نظر فيه خروجا على صحيح الاعتقاد، وبما يعني دوام الحاضر وثباته من حيث هو مجرد امتداد لماض يستحيل النظر فيه، ناهيك بالطبع عن نقضه.

ومن جهة أخرى فإن كون التفضيل قد انبنى -حسب الجويني-[٦٨] على منع القول بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، إنما يحيل -وكما سبق التفضيل-[٦٩] إلى نظرية في أولية المتحقق على الممكن، وبما يعني أنه ينطوي على تصور للتاريخ لا يرى في الواقع إلا جانبه المتحقق فقط، ومن دون قدرة على

٦٦- ومن هنا مثلا ما صار إليه النسق (مع الغزالي) من تبرير سلطة القهر والتغلب" انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١١٥. وبالرغم من أن التفسير المعتمد لهذا التحول في فقه الإمامة من "البيعة والاختيار" إلى "القهر والإجبار" يرده إلى شرط تاريخي خالص (أعني ظروف الاحتياج الصليبي للعالم الإسلامي)، إلا انه يبدو أن سعي النسق إلى تثبيت كل حكم قائم -وبصرف النظر عن كيفية تحققه- ليس بعيدا عن هذا السياق، وبما يعني أن هذا التحول قد تحقق، لا لأن الشرط التاريخي قد اقتضاه فقط، بل -والأهم- لأنه لا يجاوز الأفق المعرفي للنسق.

٦٧- "إذ المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحدا تشهيا منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره". انظر: الجويني: لمع الأدلة، (سبق ذكره)، ص ١١٦.

٦٨- الجويني: الارشاد (سبق ذكره)، ص ٤٣٠.

٦٩- انظر: القسم الثاني من الفصل السابق.

النفاذ إلى جملة الممكنات الكامنة فيه. ومن هنا كونه يمثل تكريسا للواقع القائم وتثبيتا له، ومناهضة لأي سعى إلى تغييره، وهو ما يعني أن هذا التصور التاريخي إنما يتكشف عن نفس الدور الوظيفي الذي كان يقصد النسق الأشعري بأسره إلى أدائه وتحقيقه. ولعل هذا التماثل بين كل من النسق والتصور -لا من حيث قصدهما إلى أداء دور وظيفي واحد، بل ومن حيث تبديهما عن نظام بنيوي واحد- ليكشف عن أن تصور التاريخ الأشعري إنما يجد أساسه المعرفي في نظام بنية النسق الأشمل ووظيفته على نحو خاص. لكن ذلك لا يعني، بالطبع، أن التأسيس المعرفي من النسق للتصور، إنما يقف عند حدود التماثل بينهما في نظام البنية والدور الوظيفي.. إذ الحق أن الأمر يتجاوز ذلك إلى دور تأسيسي لعناصر النسق الجزئية في بناء التصور، وأعني بناء عناصره الجزئية خاصة. ولعل ذلك يعني أنه إذا كان نظام بنية التصور التاريخي إنما يجد ما يؤسسه معرفيا في نظام بنية النسق العقائدي الأشمل، فإنه يبدو بالمثل أن ما ينطويه التصور (التاريخي) من عناصر جزئية، إنما تجد ما يؤسسها، كذلك، في عناصر النسق الجزئية. بل إنه يبدو أيضا أن جملة الآليات والأدوات المنظِّمة والمحدِّدة لعملية إنتاج التصور للأعمال التاريخية وأشكال كتابتها، إنما تجد أساسها المعرفي كله قارا في بناء عناصر النسق الجزئية أيضا. وهكذا يبدو الانتقال ضروريا من التأسيس المعرفي لنظام التصور (التاريخي الأشعري) إلى التأسيس المعرفي لعناصره الجزئية من جهة، ولآليات إنتاجه للتاريخ وكتابته من جهة أخرى، فتكتمل بذلك دائرة التأسيس المعرفي من نسق العقائد للتاريخ.. لا تصورا فقط، بل وعمليات إنتاج أيضا.

ثانيا: من نظام التصور إلى بناء عناصره

إذا كان قد بدا فيما سبق أن التصور الأشعري للتاريخ إنما ينبني بأسره على رؤيته انهيارا وتدهورا من لحظة فضل ومثال إلى لحظات تتلوها من الكفر والانحدار، وأنه (في انهياره) مجرد تكرار للحظة كفر وسقوط أصلي تقوم خارجه (أعني كفر إبليس)، بمثل ما أنه (في سعيه لقهر الانهيار) هو تكرار للحظة فضل ومثال تقوم خارجه أيضا (أعني لحظة النبوة)، وأنه يُختزل حسب هذا التكرار في مجرد صراع لا دور للإنسان فيه بين نماذج الفضل ودواله (أعني الله وأنبياءه)، وبين نموذج الكفر ومثاله (أعني الشيطان وخلفاءه)، فإنه يمكن التمييز في هذا التصور تبعا لذلك بين جملة أفكار وعناصر جزئية يتألف منها بناؤه الخاص. فثمة، من جهة، تلك الفكرة الخاصة بلحظة الفضل (أو النبوة) التي يبتدأ منها التدهور، وتصورها لذلك من طبيعة مثالية متعالية على التاريخ، وثمة الانهيار وتصور تجاوزه مشروطا بفاعلية إلهية مباشرة، وذلك عبر تكرار لحظة الفضل المتعالي التي تجسد هذه الفاعلية، وثمة أيضا تلك الفكرة الخاصة بأن التاريخ، في انهياره وفي سعيه لقهر هذا الانهيار، لا

ينطوي إلا على مجرد التكرار العقيم للحظتين متعاليتين خارجه (لحظة الكفر -المثال، ولحظة الفضل -المثال)، وثمة أخيرا ما يرتبط بهذا التكرار من اختزال التاريخ في مجرد الصراع أو التضاد بالأحرى بين الله والشيطان... تلك إذن هي جملة الأفكار الجزئية التي يتألف منها بناء التصور، والتي يبدو أنها جميعا إنما تجد ما يؤسسها معرفيا قارا في البناء الجزئي لعناصر النسق.

فالحق أن مركزة لحظة الفضل -المثال حول النبوة[٧٠]، ثم تصورها من طبيعة مثالية متعالية ولا تاريخية -وذلك لتبرير تمايزها عن التاريخ اللاحق عليها بما هو "تدهور وانهيار"، فيما هي "فضل ومثال"- إنما يجد أساسه المعرفي قارا في بناء نسق العقائد الأشعري للنبوة، إذ النبوة ضمن هذا النسق -لا تتكشف، إن بتعريفها (في اللغة والاصطلاح)، أو بتعيين جهة وقوعها، أو بما يدل على صدقها، إلا عن كونها مجرد خطاب في المطلق غير مشروط بأي وضع إنساني أو تاريخي، وبمعنى أنها تستبعد تماما أي حضور لما هو إنساني أو تاريخي في بناء أي واحد من هذه العناصر، وتستبقى فقط مجرد الحضور المطلق لله، رغم أن ذلك قد آل بالنسق كثيرا إلى مصاعب ومفارقات شتى. وإذ يبدو، هكذا، أن الإنبناء ضمن سياق المطلق، لا التاريخي يمثل ثابتا بنيويا ينتظم العناصر الجزئية لما يمكن اعتباره "نسقا نبويا" فإن القول في واحد فقط من العناصر الجزئية الخاصة بالنبوة (كالتعريف وجهة الوقوع... الخ)، لاشك سيتجاوز الحدود الخاصة بكونه مجرد عنصر جزئي إلى كونه نموذجا دالا على بنية النبوة بأسرها. وعلى هذا فإن حقيقة كون النبوة مجرد خطاب في المطلق، لا التاريخي، يمكن أن تتأتى -مثلا- من التعيين الأشعري لوقوعها على جهة الإمكان والجواز[٧٢]، يمثل ما يمكن أن

٧٠- إذ بالرغم من أن حدود هذه اللحظة قد اتسعت لحقبة الخلافة، بل وبلغت إلى التابعين مع ابن خلدون مثلا، إلا انه يبدو أن النبوة وحدها هي المحور الرئيس لهذه اللحظة، وذلك من حيث يرتبط الحاق حقبتي الخلافة والتابعين بحدودها، بنوع من الحضور المباشر للنبوة فيهما، الأمر الذي يعني أن ما فيهما من فضل تستحقان به المركزة إنما يأتيهما من النبوة بالطبع، وأعني خاصة من مجرد الصحبة والملازمة (ذات الطابع الشخصي) للنبي، وبحيث يكون الأكثر صحبة هو الأعلى فضلا، والأقل صحبة هو الأدنى فضلا.

٧١- إذ بالرغم من استغراق النسق الأشعري الأشمل لعناصره كافة، ومنها النبوة بالطبع، إلا أن كل واحد من هذه العناصر يتكشف عن بنية باطنية يمكن معها اعتباره نسقا خاصا، وذلك مع ملاحظة أن هذه البنية الخاصة بعنصر جزئي (كالنبوة مثلا) إنما تكتسب دلالتها الكلية من كونها تحقق البنية الخاصة بالنسق الأشمل في حقلها الخاص.

٧٢- وإذ يبدو أن ثمة من يرى، في المقابل، أن وقوع النبوة يتعين -حسب الأشاعرة- على جهة الوجوب، فإنه يمكن رد هذا التباين إلى إمكان التمييز بين عاملين يحددان الوقوع ويعينان جهته هما: الله والإنسان، وإذ يكون (الله) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع هي الإمكان، لا جدال: حيث الأفعال جميعا بالنسبة له على الجواز، ولا واجب أبدا. وأما حيث يكون (الإنسان) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع هي الوجوب لا محالة، حيث لا شيء يدخره النسق للإنسان إلا الواجب أبدا. ويبقى أن التحليلين معا يؤديان، في النسق نفس الوظيفة.

تتأتى من أي عنصر جزئي آخر.

إذ الحق أن التعيين الأشعري لوقوع النبوة على جهة الإمكان، إنما يرتبط بما صار إليه النسق، على العموم، من أن "الفعل الصادر منه (الله) مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض"[٧٣]، وهو التصور للفعل اللازم، على نحو جوهري، لإثبات القدرة الإلهية مطلقة من كل تحديد، وذلك باعتبار أن "المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقى إما الوجود أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية"[٧٤]. وإذا كان قد بدا أن تصور الفعل منطويا، هكذا، على ضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض، هو مما يقتضي حتما ضربا من التبرير العلي أو الغائي لاختصاص أحد وجوهه (الجائزة) بالوجود، فإن النسق قد صار إلى أن الله إنما يفعل ويبدع" لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان"[٧٥]. والحق أن هذا الإبطال للقصد والغرض كان لازما حسب تصور النسق له مهددا للذات الإلهية بالنقص والحاجة، وذلك من حيث يكون "الفاعل بغرض مستكمل بالغرض"[٧٦]، الأمر الذي "يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كمالاته له، وأن يكون ناقصا قبله"[٧٧]. وإذن فإنه الثابت الملازم للنسق أبدا، هو ما ألزمه إبطال القصد والغرض وأعني به إدراك كل ما يمكن تصوره عنصر تعين وتحديد (أو حتى كشف وتحقيق فيما بدا من الحديث القدسي عن الكنز المدفون) للهوية، باعتباره عنصر تهديد لها، وبما يؤكد على كون النسق لا يرى في أي تحديد (تاريخي أو إنساني أو حتى طبيعي)، لما فيه من "الإطلاق" إلا عنصر تهديد لابد من نفيه ورفعه[٧٨] ... ومن هنا نفي الغرض ورفع القصد. وإذ بدا لازما -بعد هذا الإبطال للغرض والقصد- ضرورة فرض مرجح يترجح به وجود أحد وجوه الفعل الجائزة على عدمه، وذلك من حيث تبقى معضلة اختصاص أحد وجود الجواز بالتحقق دون غيره قائمة دون تجاوز، فإن النسق قد صار -وكعهده أبدا- إلى تصور هذا المرجح في إرادة مطلقة غير محددة، بشيء خارجها، هي فقط "ما يتأتى بها تخصيص الممكن"[٧٩]، وأما "ما يقال من أن العلم

٧٣- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ٥٢.

٧٤- الرازي: معالم أصول الدين (سبق ذكره)، ص ٥٢.

٧٥- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٢٢٤.

٧٦- الطوسي: تلخيص المحصل (بذيل كتاب الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٠٥.

٧٧- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام (سبق ذكره) ص ٢٢٦.

٧٨- وليس من شك في أن هذا الثابت يرتبط، في العمق، بنظام النسق -المشار إليه آنفا- في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسسة.

٧٩- محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٥٤، ص ٢٤.

بالمصلحة (أو الغرض) صالح لذلك (التخصيص) فممنوع، إذ قد يكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية"[٨٠]. وإذن فإنه المطلق هو ما يحدد ذاته وفعله بنفسه، ومن دون أن يكون لشيء خارجه أي دور في تحدده. ولعله يلاحظ أن النسق، هنا، قد تطرف في استبعاد أي دور لما هو خارج ذاته في تعيين فعله[٨١]، وإلى الحد الذي لا يكون فيه، حتى لعلمه هو نفسه بالمصلحة (الإنسانية بالطبع) أي دور في تعيين فعله وتحديد ماهيته. ومن هنا ما صار إليه من انه "لا ينبغي أن يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله"[٨٢] إذ الفعل -أو بالأحرى أحد وجوهه الجائزة- يترجح وقوعه بمجرد تعلق الإرادة المطلقة به، وليس لصفة في ذاته، كمصلحة ينطويها أو غرض يقصد إليه، وذلك لأن الأفعال -حسب النسق- لا تنطوي في ذاتها على ما تتقوم به، فيما سبق القول، بل تتقوم بما يلحقها ويتعلق بها من الخارج فحسب،[٨٣]، وهي هنا محض الإرادة المطلقة. ولعله يمكن المصير من ذلك إلى أنه فيما يحيل تصور اختصاص أحد الوجوه الممكنة للفعل بالوجود دون غيره، مُبررًا بالغرض والمصلحة (الإنسانيان بالطبع) إلى تصوره يتحدد في سياق إنساني وتاريخي، فإن تصوره مرجحا بمحض الإرادة (المطلقة) إنما يحيل، في المقابل، إلى تصوره يتبلور ضمن سياق المطلق فقط. ولعل ذلك يعني أن تصور النبوة، وككل أفعال الله، "ممكن يستوي طرفاه"[٨٤] وبمعنى أنها "ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون، وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان"[٨٥]، وما يرتبط بذلك، بالطبع، من وقوعها بمطلق الإرادة، لا بالقصد والغاية، إنما يحيل إلى أن المعتبر لدى الأشاعرة، في النبوة، هو (الخطاب الإلهي) بما ينطوي عليه من إطلاق، وليس (الوضع الإنساني) بما ينطوي عليه من تحديد[٨٦]. وليس من شك في أن هذا الانبناء للنبوة في النسق

٨٠- كمال الدين الحنفي: إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق (مكتبة الحلبي) القاهرة، ط١، ١٩٤٩، ص١٥٩.

٨١- ولعله لوحظ على مدى النسق، أنه فيما المطلق يتحدد بذاته وفي استبعاد تام لأي شيء خارجه، فإن ما سواه (أو العالم والإنسان) لا يتحددان إلا من خارجهما على الدوام.

٨٢- مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية (بذيل شرح العقائد النسفية)، القاهرة، ١٣١٠هـ، ص ٨٦.

٨٣- ليس من شك في أن هذه الإضافة من الخارج التي تبدو ثابتا يلازم النسق أبدا، هي مجرد نتاج لتصور مقولاته المؤسسة في حالة انقسام وتجاور.

٨٤- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره) ص ١٦٤.

٨٥- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص٣١٨، ولا جدال في أن هذه الإشارة الصريحة إلى أن كون النبوة ولا كونها (هما) بالنسبة إلى ذاتها سيان، إنما تؤكد على أنها -وككل فعل- لا تنطوي في ذاتها على ما يتعين به وقوعها أو عدمه، بل التعيُّن يأتيها من المطلق فقط.

٨٦- والحق أن النبوة، وبما هي خطاب لا سبيل ألبته إلى إدراكه خارج العالم، لابد أن تقصد -وحسب البناء الخاص لكل خطاب في العالم- إلى شيء خارج ذاتها، وهو ما يعني أن الوضع الإنساني والتاريخي، يدخل في تركيب طبيعتها الخاصة ويحددها، وهو الأمر الذي يتبدى جليا من خلال تطورها بالنسخ.

الأشعري ضمن سياق (المطلق) لا (التاريخي)، هو -لا غيره- ما يؤسس معرفيا لما صار إليه التصور التاريخي الأشعري من بنائها كلحظة مثالية متعالية ومن طبيعة لا تاريخية، يبدأ منها التاريخ اللاحق سقوطه وانهياره، وكذا يؤسس للكيفية التي انبنى بها الوحي في سياق هذا التصور التاريخي أيضا، وذلك من حيث يتبلور، بدوره، كخطاب في المطلق "لا ينطوي على أي تعدد أو اختلاف، فصار أدنى إلى الوحدة المغلقة التي لا تقبل شيئا سوى التكرار، وبحيث استحال -وكما سبق القول- إلى مجرد "نموذج" يستحيل إلا الاحتفاظ به -ككل نموذج- في أكتماله المطلق عبر الاجترار، وليس نقطة بدء للوعي يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع أشكال وجود أعلى، وذلك مع الاحتفاظ بها في علاقة تفاعل وحوار. وفي كلمة واحدة، فإنه قد استحال إلى أساس للتاريخ بما هو آلية تكرار، وليس مغامرة "حوار" أو التاريخ بما هو تقليد واتباع، وليس التاريخ بما هو خلق وإبداع[٨٧].

وإذ الأمر، هكذا، فيما يتعلق بلحظة الفضل -المثال (وأعني أنها تجد أساسها المعرفي قارا في بناء نسق العقائد للنبوة)، فإن ما يلحقها من الانهيار، وما يبدو من استحالة تجاوزه إلا بتدخل إلهي (عبر تكرار لحظة الفضل -المثال التي تجسد هذا التدخل)، إنما يجد أساسه المعرفي قارا بأسره في سياق الأنطولوجيا الأشعرية، وأعني -بالطبع- في سياق نظرية "الجواهر والأعراض"[٨٨]، وما ينبني عليها خاصة، من تصورات للحركة والزمان والفعل تؤسس الانهيار على نحو مباشر.

فإذ ينطوي التاريخ الأشعري، انطلاقا من بنائه للعلاقة بين لحظتيه الجوهريتين على نحو من الانقسام والتجاور والتمايز، على تصور للحركة التاريخية تبدو فيه انتقالا حادا بين لحظتين منفصلتين على نحو قاطع حتى لتبدو الواحدة منهما -وحسب بنائها في التصور الأشعري للتاريخ- وحدة مغلقة على طبيعة مغايرة تماما للأخرى[٨٩]، حتى لقد لاح أنهما -وفيما سبق القول- ينعكسان عن تاريخين

٨٧- وإذ يمكن متابعة القول، بمفردات الخطاب العربي المعاصر، فيُقال: التاريخ بما هو حقل استعارة واستهلاك، لا بما هو إطار فعالية وإنتاج، فإن في ذلك ما يؤكد، بالطبع، على أن ثمة بين الخطابين (التراثي والمعاصر) ما يجعل حداثة الخطاب المعاصر مجرد زخرف وإدعاء، وخصوصا أن الأمر يتعلق بمجال التأسيس المعرفي.

٨٨- بلغت هذه النظرية حدا من المركزية في النسق الأشعري بدت معه الحقل المؤسِّس للعديد من عناصره وقضاياه، فإذا انبثقت منها تصورات الزمان والحركة وافعل على نحو مباشر، فإن تصورات كالنفس والعقل قد انبنت بحسبها أيضا.. وفيها تبلور -أو لعله تجسد- الملمح الأساسي لنظام النسق في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسِّسة الثلاث (الله والعالم والإنسان) على نحو من الانقسام والتجاور والتنابذ، وهذا بالطبع مع تذكر أن أجسام العالم تنبني بحسبها أيضا. ولعل في ذلك تفسيرا لاستغراقها علم الكلام المتاخر، وعلى نحو يكاد أن يكون شاملا.

٨٩- وإذ يبدو أن لحظة -ضمن هذا الانفصال الذي لا تكون الواحدة فيه نتاجا للأخرى -لا تحتفظ البته بشيء يخص الأخرى، ناهيك بالطبع أن تنطوي عليها، فإنه يبو أن تصورا للعلاقة بين لحظات التاريخ على هذا النحو من الانفصال والتقطع، هو ما يؤسس لجوهر الرؤية السلفية التي تكاد، الآن، أن تسود العالم العربي بأسره، وذلك من حيث تنبني هذه

متمايزين تماما، وليس تاريخ واحد تتواصل لحظاته في ترابط وتداخل تبدو فيه الواحدة منهما منطوية على الأخرى ومنتجة لها، فإن هذا التصور للتاريخ انتقالا بين لحظات منفصلة الواحدة منها عن الأخرى، إنما يجد أساسه قارا في الحقل المعرفي الخاص بتصور "الحركة" في النسق، وذلك من حيث تبني (أعني الحركة) في سياق ضرب من التفتت والانفصال إلى أجزاء لا فعل للجزء منها في الآخر، وأعني -بالطبع- باعتبار كونها جزءا من البناء العام لنظرية "الجواهر والأعراض"، التي لا تتكشف ألبتة إلا عن الانفصال والتفتت والتجاوز. ينتظم بناء العالم بأسره، فيما بدا ضروريا لإطلاق القدرة وشمول العلم (الإلهيان بالطبع). إذ الحركة، ضمن هذا البناء الأشعري للعالم، تعد أحد الأعراض "التي لا يصح بقاؤها، والتي تعرض في الجواهر والأجسام. وتبطل في ثاني حال وجودها"[٩٠]، وذلك أنه "عندما يُخلق العَرَضُ يذهب ولا يبقى، فيخلق الله عرضا آخر من نوعه، فيذهب أيضا ذلك الآخر، فيخلق ثالثا من نوعه، هكذا دائما"[٩١]. وإذ الحركة -والحال كذلك- لا تبقى زمانين، بل تبطل -ككل الأعراض- في ثاني حال وجودها، فإن ذلك يعني أنها لا تكون فعلا ممتدا ومتصلا، بل فعلا منقطعا ومنفصلا، وذلك من حيث إن بطلانها في الحال الثاني لوجودها، إنما يعني خلو المتحرك (وهو الجوهر أساسا) منها في هذا الحال الثاني، وطروء السكون عليه[٩٢]، إلى أن يخلق الله فيه عرض الحركة من جديد، والذي يبطل بدوره ليطرأ سكون آخر.. وهكذا أبدا، الأمر الذي يعني أن السكون (أو أجزاءه بالأحرى) تتخلل أجزاء الحركة[٩٣]، وأن كل واحد من أجزاء هذه الحركة هو، على هذا النحو، منفصل ومستقل بالسكون المجاور له عن جزء الحركة الذي يلحقه. وإذ الحركة -والحال كذلك- لا يمكن أن تكون إلا قفزا (أو طفرا) من جزء فيها إلى آخر يفصلهما السكون، فإن

== الرؤية، أساسا، على تصور للحاضر لا يحتفظ ألبته بشيء ينتمي إلى اللحظة -المثال، ناهيك أن ينطوي عليها بالطبع. ومن هنا السعي إلى إحلال هذه اللحظة -المثال محل الحاضر- المنهار إحلالا لا يمكن أن يكون (بسبب تصور هذه اللحظة نموذجا نهائيا مكتملا) إلا عبر التكرار، وهو الأمر الذي يستحيل إلا عبر حذف الحاضر ونفيه، لا احتوائه ورفعه، وذلك من حيث يستحيل أن تحتفظ اللحظة -المثال (حال تكرارها بالطبع) بشيء يخص هذا الحاضر وينتمي إليه جوهريا. وإذ يبدو أن انتقالا كهذا، لا تنطوي فيه اللحظة السابقة على تلك اللاحقة لها، بمثل ما تحتفظ تلك اللاحقة ببناء السابقة عليها، هو مما يستحيل إلا قفزا، فإنه يبدو وكأن عناصر الحركة الأشعرية من الانفصال والقفز وغيرها، تتكامل في بناء الرؤية السلفية للتاريخ، وعلى نحو يؤكد انتماء هذه الرؤية إلى المجال المعرفي الأشعري، الأمر الذي يحيل إلى أن النسق الأشعري يؤسس معرفيا حتى لما يبدو وكأنه خروج عليه.

٩٠- الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص ١٨.

٩١- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، نشرة حسين أتاي (مكتبة الثقافة الدينية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٠٢. وينطوي الكتاب على واحد من أكثر العروض ثراء وشمولا فيما يتعلق بمسألة الجواهر والأعراض عند المتكلمين.

٩٢- ذلك "أن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض (الحركة)، فلابد له أن يكون له عرض (السكون) لأن كل ضدين، فلا يخلو القابل من أحدهما". انظر: المصدر السابق، ص٢٠٠.

ذلك يعني أنها حركة انفصال[94] لا اتصال.

وليس من شك في أن تصورا للتاريخ هو انتقال من لحظة إلى أخرى تغايرها وتنفصل عنها (كالحال في التاريخ الأشعري)، وبما يعني أنه انتقال بالانفصال والتقطع، إنما يجد أساسه قارا في هذا التصور للحركة انتقالا بالانفصال لا بالاتصال. حيث الانتقال في التاريخ من لحظة إلى أخرى لا يستلزم -كالحال في الحركة تماما- اتصالهما على أي نحو، بل انه وكما يكون الواحد من أجزاء الحركة منفصلاً ومستقلاً بالسكون المجاور له عن جزء الحركة الذي يلحقه، فإن لحظة ما من لحظات التاريخ (هي جزء من حركته) إنما تنفصل وتستقل (بالسقوط المجاور لها) عن جزء حركته اللاحق، وأعني بالطبع لحظته اللاحقة. وضمن سياق هذا التقطع والانفصال بين لحظاته، فإن الانتقال بينها يكون -كما هو في الحركة- قفزا أو طفرا من لحظة إلى أخرى، وذلك من حيث أنه لا سبيل للانتقال بين لحظات أو أجزاء منفصلة ومتمايزة إلا طفراً[95]. ومن هنا إمكان الانتقال أو الطفر (في التاريخ

٩٣- والملاحظ أن هذا التصور لأجزاء السكون تتخلل أجزاء الحركة كان هو الأداة الأشعرية في التمييز بين حركة سريعة وأخرى بطيئة، إذ حين "احتج الفلاسفة: بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة، فإنها توصف بهما دون الجسم (وكان ذلك سبيلهم إلى دحض الحجة الأشعرية عن استحالة قيام العرض بالعرض)، فإن (الايجي) يرد : انه لا يصح على مذهبنا، فإنهما (أي السرعة والبطء) ليسا عَرَضَين (في الحركة التي هي عَرَضٌ)، بل للسكنات المتخللة، وقلتها وكثرتها" .. يعني والافاضة -من ابن ميمون- أن "هذا الذي ترى متحركين يقطعان مسافتين مختلفتين في زمان واحد، ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع حركة، بل علة ذلك أن هذه الحركة التي تسميها بطيئة تخللتها سكنات أكثر، وتلك التي تسميها سريعة تخللتها سكنات أقل.. (وحتى) إذا قيل لهم: أرأيتهم إذ تحركت الرحى دورة كاملة، أليس الجزء الذي في محيطها قد قطع مسافة الدائرة الكبيرة في الزمان بعينه الذي قطع فيه الجزء الذي هو قريب من مركزها الدائرة الصغيرة، فحركة المحيط أسرع من حركة الدائرة الداخلة، ولا يتسع لكم القول بأن ذلك الجزء تخللت حركته سكنات أكثر لكون الجسم كله واحدا متصلا، أعني جرم الرحى. فكان جوابهم: إنها تتفكك أجزاؤها عند الدوران، وتكون السكنات التي تتخلل كل جزء يدور قريب من المركز أكثر من السكنات التي تخللت الجزء الذي هو أبعد من المركز". وهكذا تتخلل أجزاء السكون ما يبدو وكأنه حركة واحدة متصلة لجسم واحد، الأمر الذي يرتبط بتفتت الجسم نفسه وانفصال أجزائه، حسب تركبه من الجواهر بالطبع. انظر: الايجي: المواقف، ص١٠١، وابن ميمون: دلالة الحائرين، ص١٩٨- ١٩٩.

٩٤- والحق ان حضور الانفصال في بناء هذه الحركة، يبلغ حدا من المركزية مضى معه النسق إلى تصور حركة شيء ما هي جملة حركات منفصلة، وليست حركة واحدة متصلة، وذلك باعتبار: "أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام، فلا يُقال أن عَرَضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم، بل ذلك العرض، هو عندهم موجود في كل جوهر فرد من الجواهر التي تآلف منها ذلك الجسم ... (ولذلك) قالوا في الجسم المتحرك (أن) كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه". انظر: ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٢٠٠.

٩٥- ولقد بدا -فيما سبق- أن هذا الطفر ذاته هو ما يؤسس للاتاريخية الخطاب العربي المعاصر، وذلك من حيث لا يعرف هذا الخطاب إلا القفز الدائم على اللحظة الراهنة فيه، والتي تخص واقعه، إلى لحظة أخرى مستعارة من واقع مغاير يخص (ماضي الذات)، حيث الاستعارة من السلف، أو يخص (حاضر الآخر)، حيث الاستعارة من الغرب. وهكذا -أيضا- يؤسس الطفر الأشعري لما يسود الخطاب العربي المعاصر من إمكان التقدم قفزا، وهو يؤكد -من جديد- على مركزية الحضور التأسيسي للنسق الأشعري في الخطاب المعاصر، رغم خفائه.

الأشعري) لحظات الانهيار، رغم الانفصال والقطيعة الكاملة بينهما. وكذا الانتقال أو الطفر -ولكن في مسار معاكس- من لحظات الانهيار إلى لحظة الفضل والمثال، حيث الأمر لا يقتضي أي تمثّل أو إعادة بناء لها، وبحيث تصبح عملية استعادتها تواصلا طبيعيا معها، بل الأمر يُختزل في السعي إلى مجرد إعادتها وتكرارها، وذلك بالقفز إليها (أو طفرها هي نفسها إلى الحاضر المنهار)، فيما يبدو خلاءً تاريخياً لا مجال للانتقال فيه إلا قفزا وطفرا(٩٦). وهكذا يبدو أن تاريخا ينبني على انقسام لحظاته وتمايزها إلى حد المغايرة (كالتاريخ الأشعري)(٩٧)، إنما يجد أساسه المعرفي في تصور للحركة، لا اتصالا تتداخل فيه اللحظة مع الأخرى، وبحيث يبدو وكأن الواحدة منها تنطوي الأخرى وتحيل إليها، بل تقطعا تتجاور فيه الواحدة منها مع الأخرى، وبحيث تبدو الواحدة منهما وحدة صماء مغلقة لا سبيل للانتقال منها إلى الأخرى إلا قفزا(٩٨). وفي المقابل، فإن تاريخا ينبني على تصور لحظاته من طبيعة واحدة، وأعني من دون أي انقسام وتمايز بينها، إنما يجد أساسه قارا في تصور

٩٦- وهنا أيضا يؤسس الانطولوجي، في الحركة، للتاريخي فيها، وذلك من حيث يتوازي هذا الانتقال في خلاء تاريخي مع خلاء تفترضه الحركة في بنائها الانطولوجي. إذ "الحركة عند المتكلمين ليست، كما نفهمها نحن اليوم، عبارة عن انتقال الجسم من مكان إلى مكان. كلا، فلقد سبق أن قلنا أنه ليس ثمة مكان، وإنما جواهر وخلاء. وإذن فالحركة هي انتقال الجوهر الفرد في الخلاء من مجاورة جوهر فرد إلى مجاورة جوهر فرد آخر". انظر: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩١، ص ١٨٣ وإذ يمكن القول -تبعا لذلك- أن الحركة، ضمن سياق التاريخ، هي انتقال الحدث (وهو جزء التاريخ الذي لا يتجزأ أو جوهره الفرد) في الخلاء التاريخي من مجاورة حدث فرد إلى مجاورة حدث فرد آخر، فإن ذلك يعني أن أحداث التاريخ هي -كالجواهر الفردة- أجزاء يقوم بينها الانفصال والتجاور. ولعل في ذلك تفسيرا لكيفية حضور الحدث في الكتابات التاريخية منفصلا عن غيره ومتجاورا معه، حيث المؤرخ لا يعرف -أيا كان نمط التاريخ الذي يعمل في إطاره- إلا جملة أحداث منفصلة يسعى إلى تجميعها متجاورة، الأمر الذي استحال معه التاريخ إلى عمل خارجي فقير، لا حضور فيه ألبته لعلاقة أو رابطة باطنية تنتظم أحداثه ووقائعه. ولعل ذلك يستفاد من انحصار التاريخ -وبحسب تعريفه- في "البحث عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت". يعني أن حاصله هو تعيين كل حدث بوقته (والذي هو أيضا أجزاء منفصلة)، وليس إدراك روابطه بما يسبقه أو يلحقه. انظر: شمس الدين السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، (ضمن كتاب: فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، (مؤسسة الرسالة)، دمشق، ط٢، ١٩٨٣، ص ٣٨٥.

٩٧- وإذ يبدو أن نظرة على مجمل تاريخنا المعاصر تراه بالمثل، منطويا -عند سطحه على الأقل- على جملة لحظات تلح كل واحدة منها على تمييز نفسها عن الأخرى، وعلى نحو يتبدى فيه الانتقال والتحول بينها غير خاضع لأي منطق أو نظام، فإن ذلك يعني أن الانفصال والتمايز هو الثابت المؤسس لخطابنا التاريخي كله.

٩٨- والحق أن تاريخا -كهذا- ينبني على تصور للحركة قفزا أو طفرا، لا يمكن أن يعرف ألبتة شيئا عن "التقدم"، وذلك من حيث يعني تصور (الطفرة) إلغاء أي علاقة ضرورية ومنطقية بين لحظة، في التاريخ، سابقة، وأخرى لاحقة، فيفقد بذلك مفهوم "التقدم" أساسه ومعناه، وأعني من حيث يفترض هذا المفهوم ضربا من الارتباط الضروري بين لحظات التاريخ، بما يفسح المجال لتراكم الخبرة وتبلور الوعي (التاريخيان)، وهما هيولي التقدم ومادته.

للحركة تكون تواصلا، لا تقطعا[٩٩]، وهكذا يبدو بناء الحركة التاريخية مشروطا، في كل حال، ببناء للحركة ينطويه سياق خارج التاريخ، الأمر الذي يعني أن التاريخ في إطار النسق، أي نسق، ليس وحدة مغلقة على نفسها، بل حقلا ينفتح على غيره يتأسس به ويؤسسه في آن معا، وذلك بحسب انتمائه مع غيره إلى مجال بنيوي واحد يؤسسها جميعا بالطبع.

وإذا كان الانتقال، في التاريخ الأشعري، من الفضل إلى الانهيار (وبوصفه انتقالا بين لحظتين منفصلتين ومتغايرتين) إنما يجد ما يؤسسه هكذا، في البناء الأنطولوجي للحركة، فإن التصور الأشعري للانهيار، إنما يرتفع لا بفعل من التاريخ، بل من خارجه (واعني عبر تكرار لحظة فضل ومثال تقع خارجه)[١٠٠]، إنما يجد، بدوره، ما يؤسسه معرفيا في البناء الأنطولوجي للزمان (والذي هو أيضا جزء من نظرية الجواهر والأعراض). إذ الزمان، وبحسب بنائه وتعريفه، إنما يحيل إلى أن التصدع والانهيار يلزمان أبدا كل ما يقع فيه ويقارنه من فعل أو حدث أو حتى موجود، وذلك من حيث أن التفتت إلى أجزاء، وبما يجاور كل جزء من سكون أو عدم، هو -كالحال في الحركة، وفي كل ما ينتمي إلى نظرية الجواهر والأعراض -المبدأ المحدد لبناء الزمان، الأمر الذي يعني أن النسق سيفكر في الزمان بذات المفاهيم التي يفكر بها في "الجواهر والأعراض". وبالفعل فإن تصور الزمان -داخل النسق- يتناهى إلى أجزاء لا تتجزأ، أو "آنات لا مدة لها"[١٠١]، إنما ينبني -لاشك- على تصور

٩٩- وهكذا فإن تصور التاريخ، في سياق الفلسفة الحديثة، صيرورة للتقدم المتصل، إنما يجد ما يؤسسه في التصور النيوتوني للحركة المطردة، وهو التصور المستقر للحركة في الفيزياء الكلاسيكية، وذلك بمثل ما أن التصور المستقر للحركة في الفيزياء النووية المعاصرة لا اطرادا، بل تقطعا، قد أسس بدوره لتصور التاريخ، في سياق ما بعد الحداثة (عند فوكو مثلا) بوصفه خطابا "يعتمد بصورة جلية على مقولات الانفصال والاختلاف، ويستخدم مفاهيم العتبة والقطيعة والتحول، ووصف السلاسل والحدود "انظر فوكو: حفريات المعرفة، ص ١٤. والملاحظ أنه بينما كان هذا التصور للتاريخ عند فوكو، سلسلة قطائع، يقصد إلى إقصاء مفاهيم الأصل الثابت أو المركز التي ظلت الفلسفة الغربية تدور حولها، عن حقل التفكير، فإن تصور التاريخ الأشعري جملة أحداث منفصلة كان يقصد في المقابل، إلى تكريس أصل ثابت ومركز تستمد منه الأحداث وجودها ومعقوليتها، وأعني أنه بينما يقصد الأول إلى التفكير خارج حقل الميتافيزيقا، فإن التصور الأشعري لا معنى له البتة خارج هذا الحقل ذاته. ومن هنا ضرورة التمييز بين "تاريخ تقطع وانفصال" يستهدف، في سياق ما بعد الحداثة، إلغاء مركزية أي أصل وثباته، وبين "أصل ثابت" يقتضي تكريس هيمنته ومركزيته بناء التاريخ على نحو من الانفصال والتقطع.

١٠٠- ولعله يلزم التنويه بأن هذا التصور الأشعري للانهيار لا يرتفع بفعل من التاريخ، بل من خارجه إنما يؤسس لما يسود الخطاب العربي المعاصر من تصور (السقوط) الملازم له أبدا، لا يرتفع إلا بنهضة، صار بعضهم إلى القطع بأنه "لا يستطيع تصورها ما لم تقم على المبادئ الأوروبية" (انظر: سلامة موسى: ما هي النهضة (سبق ذكره)، ص ٩٠. أو باصلاح اعتقده البعض قائما فقط في ما "صلح به أول أمر هذه الأمة". وهكذا بات الخطاب لا يعرف سبيلا إلى الاصلاح أو النهضة، إلا باستعارتهما من خارج واقعه.

١٠١- دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، (سبق ذكره)، ص ٧٠.

الأجسام تتناهى إلى "أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها، ليس للجزء الواحد منها كم بوجه"(١٠٢). وإذ يبدو أن (الكم) يلحق بالجواهر "إذا اجتمع بعضها على بعض"(١٠٣) فإنه يمكن المصير إلى أن (المدة) تلحق بالآنات "إذا اجتمع بعضها على بعض" بالمثل. وهكذا تكون (المدة) -وهي جوهر الزمان- لا من الآن نفسه (الذي يبدو كالجوهر، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به)(١٠٤)، بل من مجرد اجتماع الآنات إلى بعضها،(١٠٥) والذي هو -ككل اجتماع داخل النظرية والنسق بأسره- اجتماع مجاورة فقط. ومن هنا كون الزمان الأشعري، هو "مجموع ذرات منفصلة أو آنات يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر"(١٠٦) لأن كل ما يجمع الواحد منها بالآخر هو مجرد تجاوره معه. وكالحال في الأجسام، فإن هذا التصور للزمان ينبني على الانفصال والتجاور، كان لابد أن ينتهي إلى افتراض المفهوم المتضافر معهما في شبكة مفاهيمية واحدة، وأعني به الخلاء، كإطار لحركة هذه الأجزاء أو الذرات المنفصلة، والتي يلح النسق على أنها تكون، ضمن هذا الخلاء -وفيما يتعلق بالزمان طبعا- حركة انتقال، أو طفر بالأحرى، من الآن إلى آخر يجاوره، ولا يتداخل معه(١٠٧). الأمر الذي

١٠٢- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين (سبق ذكره)، ص ١٩٦.

١٠٣- المصدر السابق، ص ١٩٧.

١٠٤- والحق أن كون (الآن)، في الزمان، هو كالجوهر الفرد، في الأجسام، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به، إنما يجعل من وحدة الزمان -كوحدة الجسم- شيئا خارجيا محضا، الأمر الذي يعني أن الزمان -والتاريخ بالتالي- معرض -كالجسم تماما- للتصدع والانهيار في كل لحظة، وذلك من حيث يفتقر الواحد منها (أعني الزمان والتاريخ والأجسام) إلى أي مقوم باطني لوحدته، أو حتى وجوده. وهنا، فإنه وكما أن الله هو الذي يحفظ الجسم في الوجود من خلال الخلق المستمر له، فإنه، هو وحده أيضا، الذي يمكنه إقالة التاريخ من عثرة انهياره وتصدعه. ولعل في ذلك تفسيرا لما صار إليه النسق من تصور الانهيار في التاريخ، لا يرتفع إلا بالحضور الفاعل لله فيه، وذلك عبر تكرار لحظة الفضل والمثال بالطبع، والتي يبدو القول بتكرارها بمثابة الاستدعاء لنظرية "الخلق المستمر" من حقل الانطولوجيا إلى حقل التاريخ.

١٠٥- ولقد كان ذلك مما يقتضيه النسق حتما، اطلاقا لقدرة الله بالطبع، وذلك لأن اجتماع الآنات -وحسب منطق النظرية- لا يكون من نفسها، بل من الله، الأمر الذي يعني أن (المدة) -بل والزمان- هما من الله، أو أنهما الله نفسه. ولعل ذلك يتسق مع ماورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأثر من التحذير عن سب الدهر، لأن الله هو الدهر، والعجيب، حقا، أن هذا الإطلاق الإلهي المستفاد من تصور "الله هو الدهر"، قد استحال -وكالعهد أبدا- إلى ضرب من "الاطلاق السياسي"، يستفاد من تصور "السلطان هو الزمان" بالمثل، وهو التصور الذي أكدته رواية لابن قتيبة في "عيون الأخبار" يقول فيها: "سمع زياد رجلا يسب الزمان (لاحظ التماثل مع سب الدهر)، فقال: لو كان يدري ما الزمان لعاقبته، وإنما الزمان هو السلطان". نقلا عن محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (سبق ذكره) ص ١٨٩.

١٠٦-علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ط٧، ١٩٧٧، ص ٤٧٥

١٠٧- ذلك أنه إذا كان العالم ملاء من تلك الإجزاء، فإن ذلك ما تستحيل معه حركتها إلا تداخلا فقط، وهو الضرب من الحركة الذي يرفضه الأشاعرة تماما، ولذلك لجأوا إلى افتراض الخلاء لتصبح الحركة تجاورا ممكنة. انظر: ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٩٧

يعني أنها -وككل حركة تتبلور في إطار نظرية الجواهر والأعراض الأشعرية- حركة انفصال، لا اتصال. ولعل هذا التصور للزمان تتحرك أناته بانفصال وتجاور، لا اتصال وتداخل، إنما يحيل إلى أن هوة من الفراغ أو العدم تقوم بين كل اثنين من هذه الأنات، وذلك من حيث إن كل آن، إنما ينفصل ويستقل بهذا الفراغ أو العدم المجاور له، عن الآن الذي يلحقه، وهو ما يعني -بالطبع- أن أجزاء العدم تتخلل أجزاء الزمان، تماما كما أن أجزءا السكون تتخلل -فيما بدا آنفا- أجزاء الحركة[١٠٨] والحق أن هذا التصور للعدم يتخلل أجزاء الزمان، كان بمثابة الأساس المنطقي لما صار إليه النسق من استحالة أن يبقى العرض زمانين، أو بالأحرى، آنين، لأن ما بين كل آن في الزمان وآخر من الفراغ أو العدم لابد أن يطال العرض، وأعني أن العدم الذي يفصل آنا عن آخر في الزمان، لابد أن يطال العرض، وكل ما هو وجود في الزمان بالطبع، فينعدم بدوره، ثم يتجدد خلقه، مع تجاوز هذا العدم (الكامن في صميم الزمان يفصل أناته)، والطفر إلى آن آخر. وهكذا، مثلا، فإنه إذا كان الآن (أ) ينفصل عن الآن (ب) بعدم يقوم بينهما، فإن العرض الحادث في الزمان، سيوجد في الآن (أ) ثم يتجدد وجوده (وجودا منفصلا ومستقلا عن الوجود الأول) في الآن (ب)، وأما فيما بينهما فإنه سينعدم، لا محالة، بالعدم القائم بينهما. وإذ يبدو أن عدم الأعراض وبطلانها في ثاني حال وجودها، إنما يعد -تبعا لذلك- مجرد نتاج مباشر للبناء الأشعري للزمان انتقالا -أو طفرا- من آن إلى آخر يفصلهما العدم-، وبما يعني أن عدم الأعراض -في النسق- لا يكون من نفسها (حتى لا تكون لها أي قدرة أو فعل)، ولا يكون من الله، بل من الزمان باعتبار بنائه -فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن النسق قد انتهى إلى استنباط الطابع العدمي للعرض (وللجوهر بالتالي)، استنباطا منطقيا من بناء الزمان، والملاحظ أن هذا الاستنباط المنطقي لعدم الأعراض والجواهر من بناء الزمان، إنما يرتبط بتصور القدرة الإلهية، في

١٠٨- فإذ مضى الأشاعرة إلى أن المسافة والزمان والحركة المكانية، ثلاثتها متكافئة في الوجود، أعني أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة، وان بانقسام أحدها ينقسم الآخر، وعلى نسبته" (انظر: ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص١٩٨) فإنه يمكن المصير -وبحسب هذا التكافؤ- من التمييز الأشعري بين حركة سريعة (تتخللها سكونات أقل)، وحركة بطيئة (تتخللها سكونات أكثر)، إلى أن الحركة الأولى يكافئها زمان تتخلله أجزاء عدم أقل، في حين أن الحركة الثانية يكافئها زمان تتخلله أجزاء عدم أكثر. وذلك لا باعتبار أن الزمان من لواحق الذات فتحسه سريعا حينا، وبطيئا حينا آخر، بل باعتبار انه من لواحق الموجودات التي تتخلل حركتها سكونات أكثر حينا، فتحيل إلى زمان يتخلله عدم أكثر، وحينا آخر تتخلل حركتها سكونا أقل، فتحيل إلى زمان يتخلله العدم على نحو أقل. والحق أن هذا التصور للزمان (يتخلله العدم حينا أكثر وحينا أقل)، إنما ينطوي على إمكان التمييز -في سياق التاريخ- بين تاريخ يتخلله الانهيار على نحو أقل، وتاريخ آخر يتخلله الانهيار على نحو أكثر. ومن هنا فإنه يؤسس للتصور الأشعري لتاريخ الانهيار اللاحق على لحظة الفضل والمثال، وذلك من حيث يبدو الانهيار الذي يتخلل هذا التاريخ أقل أولا -(وأعني مع دنو لحظة الفضل)، ثم يتزايد تخلله لهذا التاريخ مع تزايد البعد عن هذه اللحظة.

النسق، ذات تعلق وجودي فقط، ومن دون أي تعلق عدمي ألبتة. فإن "أثر القدرة عندهم (يعني الأشاعرة) لابد أن يكون وجوديا، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم"[١٠٩]، ومن هنا تصوره (أي العدم) نتاج ضرورة منطقية، لا فاعلية إلهية.

ولعله يبدو أن هذا التصور -في سياق الأنطولوجيا- لعدم الأعراض إنما يكون من الزمان، في حين يكون تجددها (وتكرارها) في الوجود من الله، إنما يؤسس لتصور الانهيار في سياق التاريخ (الذي يوازي عدم الأعراض في سياق الأنطولوجيا) يكون من الشيطان أو بالأحرى من التاريخ نفسه، في حين يكون رفع هذا الانهيار وقهره (الذي يوازي تجدد الأعراض) من الله أيضا، الأمر الذي يعني أنه فيما تتكشف الأنطولوجيا عن فاعليتين، أحداهما فاعلية اعدام (وتكون من الزمان)، والأخرى فاعلية قهر هذا الإعدام ورفعه بالخلق المتكرر للأعراض (من الله)، فإن التاريخ، بدوره، يتكشف عن ذات الفاعليتين، وأعني بهما فاعلية الانهيار (وتكون من التاريخ)، والأخرى فاعلية قهره وتخطيه بتكرار اللحظة -المثال (وتكون من الله). ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن تصور عدم الأعراض يكون من الزمان، لا يعني أبدا إثبات فاعلية حقة له، حيث الفاعلية الحقة إنما تتعلق -حسب النسق الأشعري- لا بالإعدام، بل بالإيجاد فقط، ومن هنا فإن ما يُضاف إلى الزمان من الفاعلية في هذا السياق، إنما هي -وككل فاعلية لما سوى الله في النسق- فاعلية بالمجاز، لا الحقيقة. وهكذا لا يكون عدم الأعراض نتاج فعل الزمان، بل نتاج مجرد بنائه على نحو من انفصال أناته وتخلل العدم أجزاءها، تماما بمثل ما أن تصور الانهيار من التاريخ (أو حتى الشيطان)، لا يعني إثبات فعل له، بل يكون الانهيار -أيضا- من التاريخ بحسب بنائه على نحو من الانفصال بين لحظة أولى (جوهرها الفضل)، ولحظات لاحقة (جوهرها التدهور). وبالرغم من ذلك، فإنه يبقى أن ما يبدو -في الأنطولوجيا- من كون فعل الله (خلقا للأعراض) يكون مشروطا بفعل الزمان -ولو مجازا- (إعداما لها) إنما يتماثل تماما مع ما يبدو -في التاريخ- من تصور فعل الله (قهراً للإنهيار) يكون مشروطاً بفعل التاريخ -أو الشيطان- ولو مجازا أيضا- (إنتاجا وتكريسا له)، الأمر الذي يبدو معه أن البناء الأنطولوجي للزمان يمارس هيمنة معرفية شاملة على تصور التاريخ الأشعري.

والملاحظ أن هذه الهيمنة للزمان على التاريخ لا تقف عند حدود انبنائهما بكيفية تكاد أن تكون واحدة فقط، بل تتخطى إلى تعريفهما بما يحيل إلى توحدهما، لا على صعيد إنتاج الدلالة فقط، بل وحتى على صعيد المفردات المستخدمة أيضا. فإذ الزمان على "مذهب الأشاعرة، أنه متجدد يُقدَّر به متجدد، وقد يتعاكس بحسب ما هو مُتصور للمخاطب، فإذا قيل: متى جاء زيد؟ يقال عند طلوع

١٠٩- محمد نووي بن عمر الجاوي:شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد (سبق ذكره)، ص ٢١ ولعل ذلك يرتبط بتصور الأشاعرة للعدم، ليس فعلا، بل غيابا للفعل وتوقفا عنه بالأحرى.

الشمس، أن كان مستحضرا لطلوع الشمس، ثم إذا قال غيره: متى طلع الشمس؟ يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجئ زيد. ولذلك اختلف بالنسبة إلى الأقوام، فيقول القارئ: لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب، والحرة: لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبه.. وعلى هذا كل بحسب ما هو مُقدًّر عنده بقدر غيره"[١١٠]، فإنه يبدو -حسب هذا التعريف- أن الزمان يقارن المتزمن فيه ويلازمه، وإلى حد يمكن معه القطع، بأنه لا زمان ألبته من غير المتزمن فيه، بل إنه "يبطل ببطلان الموجود المتحرك (أي المتزمن)، ويوجد بوجوده، إذ هو مُقدًّر بحركته"[١١١]. والحق أن هذا الترابط بين الزمان والمتزمن إنما يرتبط جوهريا بما صار إليه النسق الأشعري من الرفض والإنكار "لزمان مطلق" يمثل إطارا للأحداث مستقلا ومتميزا عنها، حيث "الإحالة إلى مكان بدون متمكن أو مكان مطلق يبقى إذا ارتفع المتمكن، وكذلك الإحالة إلى مدة مطلقة (زمان مطلق) هي جوهر، لا ترتفع بارتفاع العالم (المتزمن)، كلاهما إحالة على شيء، لا الإدراك يثبته، ولا الوهم يتصوره"[١١٢]. إذ بدا أن زمانا كهذا هو "وجود وحداني، مجرد عن المادة، لا جسم مقارن لها، لا يقبل العدم لذاته، فيكون (أولا يمكن تصوره -بالأحرى- إلا) واجبا بالذات"[١١٣]، وأعني أنه لا يمكن تصور الزمان، حال كونه مطلقا، إلا إلها، أو كالله. ومن هنا ما صار إليه النسق من ضرورة تصوره (أي الزمان) يقارن المتزمن ويلازمه، فيبطل ببطلانه، ويوجد بوجوده. وحتى يتجدد بتجدده.

والحق أن هذه الدلالة القصوى لتعريف الزمان، على مذهب الأشاعرة (وبما تنطوي عليه من تصور الزمان، لا إطارا عاما للحدث يستقل ويتميز عنه، بل تراه والحدث في هوية لا انفكاك فيها للواحد منهما عن الآخر)، هي ذات الدلالة المستفادة من التعريف المتداول للتاريخ، (وعلى مذهب الأشاعرة أيضا، فيما يبدو). فإذ التاريخ "في اللغة (هو) الإعلام بالوقت، يقال أرخت الكتاب وورخته، أي بينت وقت كتابته"[١١٤] وفي الاصطلاح هو "تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع"[١١٥]، وإنه -لذلك- "علم يُبحث فيه عن الزمان وأحواله، وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته"[١١٦]، فإنه يبدو -حسب هذا التعريف- أن التاريخ، كالزمان، يقارن الحدث المؤرخ له ويلازمه، وإلى حد يمكن معه القطع بالمثل، بأنه لا تاريخ ألبته إلا بحدث يُسند إليه. وإذ يبدو التاريخ والحدث -

---

١١٠- الايجي: المواقف (سبق ذكره)، ص ١١٢.

١١١- ابو علي أحمد بن محمد المرزوقي: الأزمنة والأمكنة، (مجلس دائرة المعارف)، حيدر آباد، ط١، ١٣٣٢هـ، ص ١٤٨ .

١١٢- ابو علي أحمد بن محمد المرزوقي: الأزمنة والأمكنة (سبق ذكره)، ص ١٥١ .

١١٣- الايجي: المواقف، (سبق ذكره) ص، ١١٠.

١١٤- السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لم ذم أهل التاريخ، (سبق ذكره)، ص ٣٨٢.

١١٥- الكافيجي: المختصر في علم التاريخ، نشرة روزنتال ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، (سبق ذكره) ص ٣٢٦.

هكذا- في هوية لا انفكاك فيها للواحد منهما عن الآخر، فإن ذلك يحيل إلى تصور التاريخ -كالزمان- لا إطارا عاما للحوادث يستقل ويتميز عنها، بل هو والحدث شيء واحد، وذلك من حيث يجرى اختزاله (أي التاريخ) في مجرد تعيين موضوع الحدث وتوقيته. وهكذا فإن تصورا للزمان لا ينفك عن الحدث المتزمن فيه، قد استحال إلى تصور للتاريخ لا ينفك -بالمثل- عن الحدث المُؤرَّخ له. والحق أنه يبدو أن توحدا -فيما يتعلق بالتعريف- بين كل من الزمان والتاريخ، هو أمر لا يقف عند هذا الحد من وحدة الدلالة، بل يتجاوزه إلى وحدة المفردات المستخدمة في الصياغة اللغوية لكل منهما تقريبا. وهكذا فإن تعريفا للتاريخ هو "مدة معلومة بين حدوث أمر ظاهر وبين أوقات حوادث أخر"[١١٧]، إنما يتوحد - وبقاموس مفرداته تقريبا- مع تعريف للزمان (أو الوقت) "هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل وعمل"[١١٨].

وأخيرا، فإنه إذا كان ما يفيده تعريف الزمان (الأشعري) من التلازم بينه وبين المتزمن فيه، إنما يحيل إلى أن ما يلحق بالزمان من الانفصال لابد أن يلحق بالمتزمن فيه أيضا، فإن هذا الانفصال ذاته كان مما لابد أن يلحق بالتاريخ أيضا، لا باعتبار أن المتزمن (بوصفه حدثا بالطبع) هو مادته، بل وباعتبار تعريفه (حسب كل من السخاوي والكافيجي) "كبحث عن وقائع الزمان (وأحداثه) من حيثية التعيين والتوقيت". إذ المستفاد من هذا التعريف أن غاية الجهد التاريخي إنما تنصرف فقط إلى مجرد تعيين موقع الحدث وتوقيت حدوثه، ومن دون الاهتمام ألبتة برصده في علاقته بما يسبقه أو يلحقه من أحداث. ومن هنا -لاشك- ما طبع هذا الجهد التاريخي من هيمنة الخبر كآلية لإنتاجه، حيث الخبر عن الحدث... "كل خبر (هو) تام بنفسه، ولا يحتمل إشارة إلى أي نوع من المواد المكملة، (الأمر الذي يعني أنه) لا يتيح تثبيت الصلة السببية بين حادثتين أو أكثر... (ولهذا فإنه) إذا تكوّن الكتاب التاريخي من أكثر من خبر واحد، كما تقتضي بذلك الحاجة، فإن الخبر الواحد يوضع بجانب الخبر الآخر (وضع مجاورة بالطبع)"[١١٩]. وأعني أن شكل الكتابة التاريخية قد انبنى، بدوره، بحسب تصور للزمان والمتزمن فيه، والتاريخ بالتالي، على نحو من الانفصال والتقطع، الأمر الذي جعل هذه الكتابة مجرد حقل للجزئي (الخبر-الحدث)، لا تتجاوزه إلى إطار تركيبي أشمل ينطويه مع غيره[١٢٠].

١١٦- المصدر السابق، ص ٣٢٧.

١١٧- الكافيجي: المختصر في علم التاريخ، نشرة روزنتال ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، (سبق ذكره)، ص٣٢٦.

١١٨- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢ (سبق ذكره)، ص ١١٦.

١١٩- فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، (سبق ذكره)، ص ٩٦.

١٢٠- وحتى حين بدا أن خطابا عن التاريخ، في مقدمة ابن خلدون، قد بلغ عتبة الوعي بإطار تركيبي أشمل ينطوي الحدث مع غيره، فإن ممارسته الكتابية (في العبر) قد ظلت على وفاء للممارسات الكتابية عند سابقيه، الأمر الذي يعني أن أشكال الكتابة التاريخية، عند المسلمين، قد دامت أبدا مجرد حقل للجزئي لا تتجاوزه ألبته.

ومن هنا ما لاحظه أحدهم عن "ما يمتاز به مؤرخو العرب الأقدمون من القدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقا، غير أنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع"[١٢١] ولعله يبدو -هكذا- أن الزمان الأشعري، بتعريفه وبنائه، إنما يمارس هيمنة معرفية شاملة على التاريخ، لا تعريفا وبناء فقط، بل وشكلا كتابيا أيضا.

وإذا كان قد بدا، هكذا، أن انهيار التاريخ، وتصور هذا الانهيار يرتفع، لا بفعل من التاريخ، بل من خارجه (فيما بدا أنه من الله)، إنما يجد ما يؤسسه في البناء الأشعري للزمان، فإن اختزال هذا الفعل (الذي يرتفع به الانهيار) في مجرد تكرار اللحظة -المثال، (أعني لحظة النبوة)، إنما يجد ما يؤسسه في نظرية الكسب الأشعري، إذ التكرار للحظة ما، هو، في حقل التاريخ، أدنى إلى الكسب في مجال خلق الأفعال، وذلك من حيث ينطوي التكرار على تصور هذه اللحظة -المثال، أو موضوعها -بالأحرى- وهو الوحي، هوية مغلقة على نفسها لا تنفتح على شيء خارجها في العالم، وهو ما يرتبط بتصورها على نحو من الاكتمال المطلق والنهائي، والذي يستحيل معه إلا الاحتفاظ بها عبر التكرار. وإذ يعني ذلك استحالة كون هذه اللحظة (المراد تكرارها) موضوعا لفعل معرفي خلاق، أعني فعل استيعاب وتجاوز، -بل موضوعا لضرب من المعرفة الاجترارية الفقيرة التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها واستيعابه بالطبع، بل إلى الاحتفاظ به والتوحد معه، فتلغي ذاتها كفعل خلاق، وتبقى فقط كفعل تكرار (وهو فعل بالمجاز لا شك)- فإن ذلك يؤول إلى الإقصاء الشامل لأي فاعلية معرفية حقة للإنسان بإزاء هذه اللحظة المراد تكرارها، وبحيث تبقى فاعليته بإزائها هي فاعلية مجازية، لا حقيقية. وليس من شك في أن مثل هذا التصور للفاعلية الإنسانية هي، في حقل التاريخ، فاعلية مجازية (وذلك بما هي مجرد فاعلية تكرار)[١٢٢]، إنما يجد ما يؤسسه -في النسق- في تصور الفاعلية الإنسانية في مجال خلق الأفعال، هي أيضا فاعلية مجازية (وبما هي مجرد فاعلية تكرار كذلك). فإذ بدا للأشاعرة أن "في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع لطلبات الشرائع"[١٢٣]، فإن الأشعري قد صار إلى "أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون (هذا الفعل) خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته"[١٢٤]. وهكذا اضطر الأشاعرة للمخايلة بقدرة للعبد

١٢١- دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، (سبق ذكره)، ص ٨٠.

١٢٢- وإذ التكرار في حقل التاريخ: لا يكون فقط لنموذج الفضل والمثال، بل وكذا النموذج الكفر والانحدار (أعني كفر إبليس)، فإن ذلك يؤول إلى الإلحاح الأشعري على الاقصاء الشامل لأي فاعلية إنسانية من حقل التاريخ، وبحيث بدا الإنسان في التاريخ الأشعري مجرد أداة لله أو الوحي تارة، وللشيطان تارة أخرى.

١٢٣- الجويني: العقيدة النظامية، (سبق ذكره)، ص ٤٤.

١٢٤- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره) ص ٩٧.

في فعله، فرارا مما يؤول إليه نفي أي أثر لها من "قطع لطلبات الشرائع" حسب الجويني. والحق أن الأمر لا يتجاوز مجرد المخايلة بهذه القدرة، لأن تحليلا لها يؤول إلى أن حضورها، عند الأشاعرة، ليس حضورا بالحقيقة، بل بالمجاز. إذ ثمة الاتفاق، بينهم، على أنها قدرة حادثة (أعني مخلوقة للإنسان (العبد)، لا جوهرا أصيلا فيه)، وأنه لا تأثير لها ألبتة في الإحداث والخلق (حيث لا يتجاوز تأثيرها حدود كسب الفعل فقط)، وثمة أيضا أنها -كالأعراض- لا تبقى زمانين[١٢٥]، الأمر الذي يعني أنها ليست جزءا من الطبيعة الحقة للإنسان، بل مجرد عرض طارئ يلحق به لحظة اكتساب الفعل، وتبطل في ثاني حال وجودها، -وأعني- في كلمة واحدة- أنها تتأتى من أنها تكون قدرة على التكرار فقط. إذ يحيل تصور الفعل "خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته، إلى التمييز في الفعل، بين مستوى خلقه من الله (الذي يكون إبداعا)، وبين مستوى كسبه من العبد (الذي لا يكون إلا تكرارا)، حيث الكاسب لفعل هو مخلوق له سلفا، لا يفعل بالطبع إلا أن يكرره. وهكذا تبدو القدرة، في مجال خلق الأفعال، هي قدرة على التكرار لفعل مخلوق سلفا، تماما بمثل ما كانت الفاعلية، في حقل التاريخ، هي أيضا فاعلية تكرار للنموذج الجاهز والمكتمل سلفا. ولعل هذا التوازي يؤكد على أن سلب الإنسان قدرته، في مجال خلق الأفعال، كان التوطئة الضرورية التي انبنى عليها سلبه الفاعلية في حقل التاريخ.

والحق أن التوازي بين الكسب في الأفعال، والتكرار في التاريخ، يتبدى -على نحو أعمق- في انكشافهما عن ثابت بنيوي واحد ينتظم بناءهما معا، وأعني به الانفصال بين عناصر بناء كل منهما[١٢٦]. إذ يحيل (التكرار)، في التاريخ، إلى الانفصال بين نموذج (يُراد تكراره) هو جاهز ونهائي ومكتمل أبدا، وبين فاعل (يقوم بالتكرار)، ولا ينطوي بازاء اكتمال النموذج ونهائيته، على أي فاعلية حقة، بل لعله ينطوي على مجرد نقصه. وإذن فإنه الانفصال بين النموذج بكماله، وبين الفاعل (مجازا بالطبع) بنقصه ودونيته، وهو الانفصال ذاته الذي ينطوي عليه الكسب، في الأفعال، بين الفعل والفاعل، وأعني بين الفعل يكون من الله خلقا، وبين الفاعل (مجازا بالطبع أيضا) يكون مجرد كاسب للفعل بقدرة ناقصة كذلك. وهكذا يتكشف التوازي بين الكسب والتكرار، لا عن مجرد الإقصاء الشامل

١٢٥-الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٢١٧.

١٢٦- وهكذا يكاد الانفصال أن يكون المقولة الأكثر جوهرية في النسق بأسره، وذلك لا من حيث ينتظم فقط نظام بنيته الأشمل، بل ومن حيث ينسرب في ثنايا كل عناصره الجزئية. وإذ الانفصال -أو الانقسام- يرتبط بشقاء الوعي وعجزه عن بلوغ الوحدة الجوهرية فيما وراء تعارضاته التي يشقى بها، فإن ذلك يحيل بالطبع، إلى شقاء النسق الأشعري بتعارضات ثنائياته التي يزخر بها، وعجزه عن بلوغ الوحدة التي تتجاوز انقسامها. بل انه يبدو وكأن ما يتصوره النسق "وحدة" يتجاوز بها ثنائية ما -كالجبر والاختيار مثلا- وأعني مفهوم الكسب، إنما يمثل تكريسا للثنائية لا تجاوزا لها.

لأي فاعلية إنسانية من حقل التاريخ والأفعال، بل وعن انبنائهما بكيفية واحدة تقريبا، وأعني على نحو من الانفصال والتمايز بين عناصر بنائهما.

والحق أن هذا الذي ينطوي عليه التاريخ الأشعري من التكرار أبدا، -إن في انهياره (تكرارا لنموذج الكفر يجسده إبليس)، أو في سعيه لرفع انهياره (تكرارا لنموذج الفضل تجسده النبوة)- وما يرتبط بذلك من اختزال التاريخ -وخصوصا مع الإقصاء الشامل لأي فاعلية إنسانية عن فضائه- إلى مجرد فضاء لدراما الصراع الأزلي بين الله وأنبيائه (نموذج الفضل)، وبين الشيطان وحلفائه (نموذج الكفر)، إنما يعكس الصراع الجوهري بين النقل والعقل، والذي يسري في ثنايا النسق الأشعري بأسره، ولعل ذلك يتأكد، على نحو حاسم، من ملاحظة أنه في حين يرادف النقل (كلام الله)، فإن النسق قد راح، في المقابل، يرى في الرأي والعقل شيئا يقارن الشيطان ويميزه، وذلك من حيث صار إلى أن "أول شبهة وقعت في الخليقة (هي): شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص"(١٢٧). وإذ التاريخ الأشعري، هكذا، مجرد وجه لصراع العقل والنقل في النسق، وبما يعني أنه لا ينعكس عن تصارع إرادات وقوى حية (تمارس الفعل في العالم)، بل عن تصارع مقولات تقوم خارجه، فإن ذلك يؤكد على أنه ليس ثمة -عند الأشاعرة- أي حضور للتاريخ الحق، بل ثمة التنكر له والتعالي عليه فقط.(١٢٨)

وإذا كان قد بدا -مما سبق كله- أن التأسيس المعرفي من نسق العقائد لتصور التاريخ الأشعري يتجاوز نظام بنية التصور إلى بناء عناصره وأفكاره الجزئية أيضا، فلعله يلزم -إكمالا لدائرة هذا التأسيس المعرفي- بيان الكيفية التي راح يؤسس بها نسق العقائد ذاته للآليات التي راح يتحقق بها هذا التصور في الكتابات والأعمال التاريخية، وأعني إنه يلزم الانتقال من تأسيس النسق العقائدي لتصور التاريخ (بنية وعناصر جزئية) إلى التأسيس أيضا لآليات إنتاجه للتاريخ الفعلي.

ثالثا- من التصور إلى آليات إنتاجه للتاريخ:

يبدو أنه لابد للتصور (أعني أي تصور في أي حقل معرفي) من جملة أدوات وآليات يتحقق بها في حقل الكتابة، وإلا فإنه يبقى أسير مجرد (النظر)، فلا يستحيل إلى (ممارسة) يتسع بها محيط الثقافة التي تنطويه. وإذ يعني ذلك أن آلية ما هي وسيط يستحيل عبره التصور -في حقل معرفي ما- من

١٢٧- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره)، ص ١٤.

١٢٨- وهكذا يبدو الأمر كالحال في الخطاب العربي المعاصر، الذي تكشف بدوره، لا عن نقائض حقه، بل عن جملة نقائض زائفة تفرض نفسها عليه من الخارج، الأمر الذي يحيل إلى انه لا حضور فيه لتاريخ حق، بل ثمة التنكر له والتعالي عليه أيضا.

بنية نظرية إلى ممارسة كتابية، فإنه يلزم التنويه بأن هذا "الوسيط" إذا كان لابد أن يحتفظ بنظام بنية التصور وخصائصها القارة، فإنه لابد أيضا أن يخضع لقواعد وشروط الكتابة كفعل ينطوي على قوانين تخصه. وإذا كان ذلك يعني أن الكتابة ليست فعلا محايدا يتحدد بالآلية المنتجة له فقط، بل إنه يحددها كذلك، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن آلية ما -في حقل معرفي ما- قد تتبلور في ارتباط مع تطورات تخص فعل الكتابة أساسا، ولكن من دون أن يعني ذلك، بالطبع، أنها لا تحقق نظام بنية التصور السائد في فضاء هذا الحقل المعرفي. إذ بالرغم من أنها قد تبدو، في الظاهر، غريبة عن نظام بنية التصور، بل وحتى على تعارض معه، إلا أن تحليلا لبنائها العميق يؤول إلى أنها تحقق ذات التصور، ولكن على نحو أكثر خفاء.[١٢٩]

والحق أنه يبدو أن "الإسناد" كان هو الآلية التي راح يتحقق بها التصور الأشعري للتاريخ في حقل الكتابة. ولعل ذلك يرتبط بأنه يحقق، على نحو نموذجي، ما ينطوي عليه التصور من هيمنة الانفصال، لا على نظام بنيته فقط، بل وعلى بناء عناصره الجزئية أيضا. إذ الإسناد يحيل، على صعيد الكتابة التاريخية، إلى ما يمكن اعتباره ضربا من الكتابة بالانفصال، لا بالاتصال، حيث الخبر -في سياق الكتابة الإسنادية- لا ينطوي ذاتيا على ما يمكن أن يتقوَّم به (صدقا أو كذبا)، ولذلك فإن التقوُّم يأتيه من الإسناد الخارجي، أعني من مجرد الشهادة عليه. وإذ الأمر كذلك، فإنه (أعني الخبر) لا ينطوي -تبعا لذلك- على ما يمكن أن يرتبط به مع خبر آخر أو أكثر، بل إن كل خبر يكون أدنى إلى "الجوهر الفرد" الذي يستقل ويتميز عن جوهر فرد -أو خبر- آخر. ومن هنا فإن العلاقة -دائما ضمن الكتابة الإسنادية- بين خبرين أو أكثر، هي علاقة خارجية وطارئة، ولا تحيل إلى أكثر من وضع أحدهما إلى جانب الآخر، وضع مجاورة فقط، الأمر الذي يعني كتابة الواحد منهما في انفصال كامل عن غيره، وبحيث يبدو تصنيف جملة أخبار، في حقل هذه الكتابة، أمر غير خاضع لمنطق باطني يقتضي نظاما في ترتيبها على نحو ما، بل يخضع لعوامل خارجية محضة. ولقد كان ذلك كله مما يقتضيه تصور التاريخ انهيارا وتدهورا، وذلك من حيث لاح -فيما سبق- أن هذا التدهور ينبني، جوهريا، على تصور لحظات التاريخ موضوعا للانفصال والتجاور وعلى خارجية العلاقة فيما بينها، لأنها لا تؤول -والحال كذلك- إلى خبرة تتراكم أو وعي يتبلور، وكلاهما بالطبع ما يجعل نقيض التدهور، أعني التقدم ممكنا.

١٢٩- ولعل في ذلك تفسيرا لما يبدو من أن بعض الأشاعرة، في حقول معرفية شتى، قد صاروا -في ارتباط مع شروط الكتابة داخل هذه الحقول- إلى بلورة آليات، بدا -للوهلة الأولى- وكأنها تتصادم مع مقتضيات نظام بنية النسق الأشعري. ويُشار خاصة إلى ابن خلدون (في حقل التاريخ)، وعبد القاهر (في حقل البلاغة)، لكنه يلاحظ أن تحليلا لهذه الآليات، أعني "طبائع العمران" عند ابن خلدون، و"النظم" عند عبد القاهر، يؤول إلى أنها لا تخرج -في التحليل الأخير- عن نظام بنية النسق.

وهكذا يبدو "الإسناد" الآلية الأكثر ملائمة من غيرها لتصور التاريخ الأشعري. ومن هنا هيمنته (أي الإسناد) على دائرة العمل التاريخي، الأمر الذي جعل نقد ابن خلدون لتقاليد الكتابة التاريخية السابقة عليه، يكاد أن يكون بأسره مجرد نقد لنمط الكتابة الإسنادية في حقل التاريخ، لا غير. إذ بدا له أن "كثيرا مما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، (كان) لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا" [١٣٠]، يعني -بالطبع- أنها نتاج مجرد اعتمادهم على "الإسناد". حقا أن الإسناد -وكان ابن خلدون على وعي بذلك- قد انسرب إلى حقل الكتابة التاريخية من ميدان "الحديث النبوي" الذي اثبت فيه (أي الإسناد) فعالية كبيرة. لكنه يبدو أن حدوده قد راحت تتبدى في حقل التاريخ على نحو لافت، وذلك من حيث بدا استحالة ضبط سلاسل الإسناد بالنسبة للخبر التاريخي، على نحو ما كان ممكنا بالنسبة للأحاديث النبوية، الأمر الذي جعل المؤرخين يكتفون، في الغالب، بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره، دون ضبط سلسلة إسناده، ومعتذرين عما يمكن أن يكون هناك من كذب أو خطأ في الخبر بأنا "إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدي إلينا" [١٣١]. والحق أنه بدا لابن خلدون أن الأخطاء والأكاذيب (أو المغالط) في مثل هذا التاريخ، هي من الكثرة إلى حد أننا "قد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب (يعني المقدمة) بالإطناب في هذه المغالط، فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفَّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء (يعني الأخبار) وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر، والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضا كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا، وناظره مرتبكا، وعد من مناحي العامة" [١٣٢]. وهكذا آل الإسناد بالتاريخ -فيما يرى ابن خلدون- إلى مجرد حقل للاختلاط والتشويش والارتباك، فصار علما مبتذلاً من مناحي العامة، حيث "استخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته (أي التاريخ) وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالمهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب" [١٣٣]. وهكذا فإن فعالية الإسناد في "علم الحديث النبوي" لا يمكن أن تكون ألبته منتجة لفعاليته في علم التاريخ، الأمر الذي بدا لابن خلدون مرتبطا بطبيعة الخبر في كلا العلمين، حيث الخبر في "علم الحديث" هو من قبل "الأخبار الشرعية"، (التي معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط، (يعني التعديل والتجريح أو الإسناد)" [١٣٤]. وأما الخبر في التاريخ، فإنه من قبيل "الأخبار عن الواقعات

١٣٠- ابن خلدون: المقدمة، ج١ (سبق ذكره) ص ٢٩١.

١٣١- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج١، (سبق ذكره) ص ٧.

١٣٢- المصدر السابق، ص ٣٢٠.

١٣٣- ابن خلدون: المقدمة ج١، (سبق ذكره)، ص ٣٢٠.

١٣٤- المصدر السابق، ص ٣٣١.

(التي) لابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل (يعني الإسناد) ومُقَّدما عليه"[١٣٥]. وبعبارة أخرى، فإن تمحيص هذا النوع من الخبر التاريخي "إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة (أي بالإسناد)، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلا (بالنسبة لطبائع العمران)، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح (أو الإسناد)"[١٣٦]. وهكذا يؤول الأمر بابن خلدون إلى أن يستبدل بالإسناد "طبائع العمران" كآلية جديدة تنتظم إنتاج التاريخ[١٣٧].

وبالرغم من أنه يبدو -هكذا- أن ابن خلدون قد بلور آليته البديلة (أعني طبائع العمران) في سياق وعي نافذ بقواعد وشروط الكتابة التاريخية السابقة عليه، بل وطموح إلى تجاوزها، إلا أن هذه الآلية راحت -وكالإسناد تماما- تحقق التصور الأشعري للتاريخ، وذلك رغم ما يبدو -عند السطح على الأقل- من غربتها عن النسق الأشعري وتصادمها معه[١٣٨]، وأعني أنها راحت تحققه على نحو أكثر دقة وخفاء. فإذ الإسناد "يحقق التصور على نحو مباشر، وأعني من خلال ما ينطوي عليه بناؤه من الانفصال الذي ينتظم -وكما سبق القول- لا بنية التصور فقط، بل وبناء عناصره الجزئية أيضا، فإن مفهوم "طبائع العمران" يحقق التصور ذاته، ولكنه على نحو أقل مباشرة، وأعني من حيث تبدو وقائع العمران وأحواله -حسب هذا المفهوم- لا ظواهر تاريخية تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أمورا طبيعية لا تتوقف البتة على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة. ومن هنا فإن أمورا من قبيل "التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع.. (إنما هي جملة) ما يلحق (العمران) من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه"[١٣٩]، وليس أبدا بمقتضى الفاعلية الخلافة للبشر، الأمر الذي يعني أن "أحوال العمران هذه، لا

١٣٥- المصدر السابق، ص٣٣١

١٣٦- المصدر السابق، ص٣٣٠

١٣٧- وهنا يلزم التنويه، مرة أخرى، بأن هذه الآلية قد استغرقت -عند ابن خلدون- التاريخ كخطاب، لا كممارسة -إذ الحق أن ممارسته الكتابية (في العبر) قد احتفظت إلى حد كبير بتقاليد الكتابة الإسنادية عند سابقيه.

١٣٨- وذلك من حيث تتحدث عن "طبائع" ولا مجال أبدا في النسق لشيء يختص "بطبع أو طبيعة ذاتية، لأنه يحيل إلى فاعلية للشيء ولا فاعل إلا الله في النسق. والحق أن انقلابا جوهريا قد طال مفهوم الطبع مع الغزالي جعل النسق يتسع له، حيث أصبحت نسبة الفعل إلى "الطبع" نسبة مجازية غير حقيقية، وأعني نسبة يكون "الطبع" فيها فاعلا بالمجاز، والله فاعلا بالحقيقة.

١٣٩- ابن خلدون: المقدمة، ج١، ٣٢٨-٣٣١

تتوقف على شروط تاريخية إذا ارتفعت لأي سبب، استحال حدوثها، بل إنها (أي هذه الأحوال) تحدث دوما وبصرف النظر عن أي عوامل أو محددات تاريخية، لأنها نتاج دورة طبيعة جامدة لا تتوقف على شيء خارجها. والحق أن ذلك يكشف عن رؤية لطبائع العمران (وما تقتضيه من الأحوال) من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تماما عن مجال الفاعلية الإنسانية. ولعلها حسب ابن خلدون نتاج فاعلية الله فقط، وذلك من حيث تكون عنده مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران، وذلك رغم أنها قد استقرت بما يحول دون خرقها. ولعل ذلك يعني أن مفهوم طبائع العمران يحقق تصور التاريخ الأشعري، من خلال سلب الفاعلية الإنسانية عن التاريخ، وجعله إطارا لفاعلية متعالية عليه، وبحيث يكون مثله تاريخ أنماط صورية ومقولات، لا تاريخا للبشر.. وعيا واردات.. وكذا فإنه يحققه عبر تكريس الانهيار والتدهور في التاريخ، وذلك من خلال تصوره (أي التدهور) لا نتاج مجرد البعد عن اللحظة -المثال في التاريخ (كالحال في التاريخ الأشعري)، بل من خلال تصوره "من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما انه أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل"(١٤٠).

وإذا كان يبدو، هكذا، أن "طبائع العمران" -كالإسناد قبلها- تحقق تصور التاريخ الأشعري في حقل الكتابة التاريخية، ولكن بكيفية مختلفة، فإنه يبدو كذلك أنها -وكالإسناد أيضا- إنما تجد ما يؤسسها معرفيا في بناء نسق العقائد الأشعري، الذي بدا -فيما سبق- أنه يؤسس لبنية التصور، ولبناء عناصره الجزئية كذلك. إذ الإسناد إنما يجد ما يؤسسه معرفيا في النظرية الأكثر مركزية في نسق العقائد الأشعري، أعني في نظرية الجواهر والأعراض، وأعني تحديدا في تصور "الجوهر" لا يتقوم بذاته، بل بالخلق المستمر من الله للإعراض فيه كل آن من الزمان.. وهو التصور للجوهر الذي بلغ حدا من الجوهرية بات معه يشكل أساسا معرفيا للعديد من مسائل النسق وقضاياه. إذ ثمة التأسيس لأنطولوجيا وابستمولوجيا أشعريتان، لا مجال فيهما لأي تقوم بالذات، بل التقوم بأتيهما من الله (عبر الخلق المستمر للعالم في سياق الانطولوجيا، والضمان الإلهي لصدق المعرفة (بل ومجرد وجودها) في الابستمولوجيا)(١٤١). وثمة وهو الأهم (وأعني من حيث دلالته بالنسبة للتاريخ) التأسيس المعرفي

١٤٠- ابن خلدون: المقدمة، ج١، ٣٢٨-.٣٣١

١٤١- ذلك أن اخلق المستمر للعالم لا يعني، عند الأشاعرة، حفظا مستمرا لذات العالم بفعل من الله واحد، بل خلقا من الله للعالم بفعل يتجدد في كل لحظة؛ الأمر الذي يعني أن الوجود لا يكون لعالم واحد متما سك وثابت ولو بفعل من الله- بل لسلسلة لا متناهية من العوالم. وهكذا فإن نفس العالم يُخلق في كل لحظة، ومع ذلك فإنه ليس عالما واحدا، "بل سلسلة عوالم تتوالى حتى يُخيل لنا تواليها (كونها) عالما واحدا" (نقلا عن: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧١). وليس من شك في أن عالما كهذا يفتقر لي أدنى ثبات أو ضرورة، هو عالم تستحيل إمكانية معرفته يقينيا، إلا بتدخل مفارق. وأعني أن (الوجود) المضمون بالتدخل الإلهي في كل لحظة يقتضي (معرفة) لابد من ضمانها إلهيا كذلك.

لتصور للفعل، على العموم، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به، بل التقوّم يأتيه من خارجه. وإذا كان هذا التصور للفعل قد استحال، في سياق الأخلاق، إلى تصور للفعل الأخلاقي لا ينطوي في باطنه على قيمة يتعيّن بها حسنه أو قبحه، ولذلك فإن "الأحكام (الأخلاقية) لا تثبت (للأفعال) إلا بالشرع (من الله)"[١٤٢]، فإنه يؤول، في سياق التاريخ، إلى تصور الخبر (وهو خبر عن فعل أو حدث في الأغلب) لا ينطوي في ذاته على ما يتعين به صدقه أو كذبه، بل يأتيه هذا التعيين من خارجه، وأعني من الشهادة الخارجية عليه من الرواة والناقلين والثقة، بهم، وليس من شك في أن "الإسناد" إنما يجد أساسه ومعناه في مثل هذا التصور للخبر يكون صدقه أو كذبه من سند خارجي، والذي ينبني بدوره على تصور للجوهر يكاد أن يكون مؤسسا للنسق الأشعري بأسره.

أما طبائع العمران، فإن تصورها -حسب ابن خلدون- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران، وهي عادة، وإن بدا لابن خلدون أنها قد استقرت بما يحول دون خرقها، فإنها كانت -ومن حيث المبدأ- تقبل الفوات والخرق، وهو ما يُستفاد من ملاحظة ابن خلدون نفسه عن أن "شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجارى العادة لم يكن يومئذ (أي في حقبة النبوة والخلافة) بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم، فلم يُحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة...، فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجا في ذلك القبيل، كما وقع (يعني في قبيل الخارق للعادة). فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلا قليلا، وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان"[١٤٣] وهكذا آلت المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة (كدلائل على صدق النبوة وتأليف القلوب عليها)، إلى أن أصبح أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية (أي طبائع العمران) من قبيل الخارق للعادة أيضا، وبمعنى أن خرق العادة في نطاق الطبيعة (تأييدا للنبوة بالمعجزة)، يوازيه خرق للعادة في نظام التاريخ (تعظيما لها، أي النبوة، وللخلافة أيضا). ولعل ذلك يؤول إلى أن هذا التصور لطبائع العمران (مجرد عادة تقبل الخرق والفوات)، إنما يجد ما يؤسسه في ما ينطويه النسق الأشعري من تصور للسببية، لا ارتباطا ضروريا لا يتخلف بين ظاهرتين، بل مجرد اقتران يقع -حسب الغزالي[١٤٤]- في مجرى العادة بين ما يُعتقد (في العادة طبعا) سببا، وما يُعتقد مسببا، وهو اقتران لا

١٤٢- الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص ١٠٥ .

١٤٣- ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (سبق ذكره)، ص ٦١٦.

١٤٤- الغزالي: تهافت الفلاسفة، (سبق ذكره)، ص ٢٢٥.

ينطوي على أي ضرورة، ومن هنا قابليته للفوات والتخلف، الأمر الذي كان ضروريا -بالطبع- لبناء المعجزة. ومن هنا فلعله كان يمكن لابن خلدون القول (في العمران)، قياسا على قول الغزالي (في الطبيعة)، أن الأمر في العمران هو أيضا مجرد اقتران يقع في مجرى العادة بين ما يعتقد طبائع (أو أسباب)، وبين ما يعتقد أحوالا (أي مسببات) وهو اقتران لا ينطوي -كذلك- على أي ضرورة، ومن هنا قابليته للفوات والتخلف، الأمر الذي كان ضروريا لنمذجة لحظة النبوة والخلافة.

وأما تصور هذه الطبائع -انطلاقا من الانقلاب الذي طال مفهوم "الطبع"، مع الغزالي، حين أصبح مما "لا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازا"[١٤٥]- تفعل بالمجاز، لا بالحقيقة، فإنه يعكس حضورا لنظرية "الكسب الأشعري"، على أن يكون موضوعها "أحوال العمران" وليس أفعال العباد، وبحيث تكون هذه الأحوال هي لله خلقا، وللعمران كسبا، الأمر الذي يعني: بالطبع- إنها تُنسب "لطبائع العمران" على المجاز لا الحقيقة، تماما كما تنسب الأفعال إلى العباد مجازا، لا حقيقة، وذلك باعتبار كونهم، لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها.

وإذ يبدو -هكذا- أن دائرة التأسيس المعرفي من نسق العقائد لتصور التاريخ (بنية كلية، وعناصر جزئية، وآليات تحقق في حقل الكتابة الفعلية) قد اكتملت، فإن ذلك يعني تحقق واكتمال هيمنة الوعي على هذا التصور، وهو ما يبدو لازما -بالطبع- لأي سعي إلى تجاوزه إلى تصور آخر للتاريخ أكثر انفتاحا وإنسانية.

١٤٥- الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١١٢.

الفصل الخامس

من التفضيل إلى الموازنة ..
أو تجاوز التاريخ الأشعري

انطلاقا من تصور الإمامة، على العموم، تعكس الكيفية التي يتحقق بها الوحي في العالم[1]، فإنه يمكن القول بأن التاريخ الأشعري لم يكن وحده الذي تبلور ابتداء من الإمامة (أو من تحولها خاصة إلى درس في التفضيل)، بل إن كل تصور للتاريخ، في محيط الثقافة التراثية، قد راح يتبلور ابتداء منها أيضا، ومن هنا فإن التباين بخصوص الإمامة ينطوي في جوفه على التباين بخصوص التاريخ، وذلك من حيث إن بناءً للإمامة على نحو ما لابد أن يحيل إلى تصور للتاريخ يتسق وهذا البناء. وهكذا فإنه إذا كان تصور الإمامة ينبني -حسب الأشاعرة- على الأولوية المطلقة للمتحقق فيها باعتبار كونه الأفضل[2]، قد انطوى على ما بدا تصورا أشعريا للتاريخ تحددت ملامحه آنفا، فإن تصورا لها (أي الإمامة) عند الشيعة تنبني، في المقابل، على الأولوية المطلقة للممكن باعتباره الأفضل (حسب قول الزيدية خاصة بجواز إمامة المفضول)[3]، كان لابد أن يحيل إلى تصور للتاريخ يغاير تماما

١- لعله سبق الإلماح إلى أن الإمامة، في هذا السياق، ليست الإمامة بما هي سلطة حكم، بل بما هي خطاب تأويل تكون فيه السلطة مجرد ضرب من التكثيف الأعلى لجملة الممارسات التأويلية للوحي، والتي لا تنتمي إلى حقل السياسة على نحو مباشر. انظر مدخل الفصل الثاني.

٢- إذ ليس من شك في أن ما استقر في كافة المصنفات الأشعرية من ترتيب الخلفاء في الفضل بحسب ترتيبهم في التحقق التاريخي لإمامة كل منهم، وبحيث يكون الأسبق في التحقق هو الأسبق في الفضل، إنما كان يستهدف تكريس هذا (المتحقق) بوصفه واقعة نهائية مطلقة لا تقبل التخطي أو التجاوز.

٣- فإذ تركز اهتمام الزيدية على قراءة ما جرى حول الإمامة واكتشاف قوانينه الخاصة من الداخل، فإن ذلك قد آل بهم إلى الوعي بأن ما جرى حولها قد جاء تكريسا لعالم القبيلة الذي لم يكن الواقع قد تخطاه بعد. وهكذا فرغم أنهم كانوا جميعا -حسب الأشعري- على أن عليا كان مستحقا للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فإنهم صاروا إلى تجويز إمامة المفضول "لتسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، لأن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا، وسيف أمير المؤمنين علي عن دماء المشركين من قريش لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب

تصوره حسب الأشاعرة. وبدوره فإن تصورا للإمامة عند المعتزلة يسعى إلى تجاوز هذا القول بالأولوية المطلقة لكل من المتحقق والممكن في الإمامة -وذلك باعتبار أن هذه الأولوية المطلقة (للمتحقق والممكن معا) أدنى إلى أن تكون إسقاطا لمبادئ وتصورات مسبقة على الوقائع والأشخاص، الأمر الذي يحول دون إنتاج معرفة بهم، رأوها (أي هذه المعرفة) مما يستحيل إلا عبر الموازنة بينهم[٤]، وليس مجرد التفضيل بينهم على الطريقة الأشعرية (أي بحسب القرب أو البعد عن اللحظة -النموذج)، أو النص عليهم على طريقة الشيعة (أي بحسب الانتماء إلى السلالة -النموذج أيضا)[٥] -كان لابد أن يؤول (أي تصور الإمامة عند المعتزلة) إلى تصور للتاريخ يغاير التصورين السابقين، بل ويتجاوزهما[٦]. ولاشك أنه حين يتعلق الأمر بالسعي إلى زحزحة التاريخ الأشعري، وحتى تجاوزه، فإن تحليلا للإمامة -ورصدا للتاريخ المنبثق عنها- عند كل من الشيعة والمعتزلة يبدو لازما حقا.

أولا: الشيعة أو التجاوز الصوري

إذا كان الخلاف الأعظم بين الأمة هو خلاف الإمامة، فيما يتفق الأشاعرة أنفسهم، فإن جانبا كبيرا من هذا الخلاف إنما يرتبط -لاشك- بما بدا سعيا، أو حتى تواطؤا[٧] على ابعادها عن الإمام علي والاستبداد بها دونه، وهو الاستبداد الذي بدا لا يستند على شيء إلا منطق المغالبة وتميز المكانة الاجتماعية، الأمر الذي رأى فيه الإمام تكريسا لواقع ما قبل الإسلام... ومن هنا قو له يخاطب عالما

=== الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص١٣٧، الشهرستاني: الملل والنحل، ج١،ص ١٥٥. وهكذا فإنه في مقابل (عالم القبيلة) ماثلا في إمامة المفضول، قد كان هناك (عالم الفضيلة) ماثلا في وجود الأفضل. وليس من شك في أنه التقابل نفسه بين (عالم المتحقق من جهة، و(عالم الممكن) من جهة أخرى.

٤- ومن هنا انتهاء الإمامة عند المعتزلة إلى ضرب من الموازنة بين الأعمال والفضائل.

٥- وهكذا يبدو وكأن ضربا من الوحدة البنيوية بين النسقين الأشعري والشيعي تتأتى من قولهما معا بالأولوية المطلقة في الإمامة (وذلك بصرف النظر عن كون هذه الأولوية للمتحقق في الإمامة عند فريق، وللممكن عند فريق آخر)، ولعل ذلك ما جعل التاريخ في النسقين مقيد أبدا بسلطة نموذج ما، يتمركز حول النبوة (بما هي تحقق واكتمال) عند الأشاعرة، وحول الإمامة (بما هي إمكان واستمرار للنبوة) عند الشيعة.

٦- يدور الحديث هنا، بالطبع، عن التجاوز بالمعنى المعرفي، لا التاريخي. إذ في حين يمثل الأشاعرة التجاوز التاريخي الذي تحققت له الهيمنة على كافة الفرقاء داخل العلم، فإنهم يمثلون، على صعيد المعرفة، لا تجاوزا، بل نكوصا فقد معه العلم ثراءه وغناءه، ومن هنا السعي إلى إثراء العلم عبر الترتيب المعرفي -لا التاريخي- لتياراته وفرقه.

٧- اضطر الإمام علي إلى اتهام الشيخين (أبو بكر وعمر) صراحة بالتواطؤ على الاستبداد دونه بالخلافة، وذلك حين اتجه بخطابه إلى عمر، حين حاول هذا الأخير أن يغصبه على البيعة لأبي بكر، قائلا: "احلب حلبا له شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غدا". انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ (سبق ذكره)، ص ١٨

جاء الإسلام يقهره: "ألا أن بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم". وإذ يبدو هكذا، أن ما تحقق في حقل السياسة (والدين بالتالي)، يمثل حسب عبارة الإمام نكوصا إلى جاهلية ما قبل الإسلام، فإن في ذلك ما يحيل إلى أن "المتحقق" قد بات هكذا، قرين الجاهلية ورديفها، الأمر الذي يعني أن الإسلام الحق قد انسحب حسب هذا التصور من دائرة "المتحقق" ليسكن الدائرة النقيض، أعني دائرة الممكن "بالطبع. ومن هنا لاشك ذلك السعي الشيعي إلى زحزحة "المتحقق" ونفيه، والتعلق "بالممكن" الذي بات هكذا، يرادف الإسلام الحق ويتوحد معه.

وهكذا فإنه إذا كان يمكن التمييز في التشيع بين حقبة سياسية ثورية (كانت الزيدية ذروتها)، وأخرى (ابتدأت مع الإمام جعفر الصادق)[٨]، وتميزت -بتأثير الإخفاق الثوري- بالانكفاء على الإنتاج المعرفي النظري حول الإمامة، فإنه يمكن القول أن كلا الحقبتين ينطويان على السعي إلى زحزحة المتحقق في الإمامة، من أجل ممكن فيها، بات يرادف الإسلام الحق عند الشيعة، فالمتأمل في كافة ثورات الشيعة يراها جميعا قد اتخذت من أحد أفراد آل البيت مثلا أعلى أو نموذجا ممكنا تلتف حوله، وتناهض به ما تراه انحرافا وتدهورا في الواقع.[٩] ومن جهة أخرى فإن الإنتاج النظري حول الإمامة الشيعية، قد تبلور بدوره حول السعي نفسه إلى مناهضة المتحقق فيها، إن من خلال تبلور هذا الإنتاج النظري حول قول الزيدية (بكافة فرقها) بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل (والذي ينطوي على التمييز في الإمامة -وكما سبق القول - بين المتحقق "المفضول"، والممكن "الأفضل")، أو من خلال تبلوره حول القول (من الإثنى عشرية والإسماعيلية) "بالنص والوصية"، وبكل ما يترتب على هذا القول من بناء للإمامة على نحو ما. إذ الحق أن هذا القول "بالنص والوصية" إنما ينطوي على التفكير في الإمامة خارج حقل التفضيل (وهو قرين المتحقق، وذلك من حيث يبدو أن الأفضل هو كذلك لمجرد أنه قد تحقق) بالكلية[١٠].

٨- دشن جعفر الصادق هذه الحقبة المهادنة بقوله: "أن بنى أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها، وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز "أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله تعالى بزوال ملكهم". انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ١٥٦ ولعله يلاحظ انطواء هذه المهادنة على "الانتظار" الذي سيرتبط "بالمهدي".

٩- والملاحظ أن الشيعة جميعا، وفيما يتعلق بهذا "النموذج الممكن". يعتقدون فيه اعتقادا فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السيدين (محمد "صلى الله عليه وسلم" وعلي) الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس". انظر: الشهرستاني: المملل والنحل، ج١ (سبق ذكره"، ص.١٤٧ والملاحظ أن ثمة التدهور أيضا، عند الشيعة، بالقياس إلى نموذج ما، لكنه ليس النموذج المتحقق أيضا (قرين النبوة) كالحال عند الأشاعرة، بل النموذج الممكن القابل للتحقق (قرين الإمامة).

١٠- كان "هشام بن الحكم" "من أصحاب أبى عبد الله جعفر ابن محمد رضي الله عنه (جعفر الصادق) من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقا بصناعة الكلام" والملاحظ أنه إذا كان أول من كرس

لقد كان القول "بالنص" سبيل الشيعة إلى تجاوز التفضيل والتفكير خارجه، وذلك من حيث بدا لهم أن المتحقق في الإمامة (المراد تكريسه بالتفضيل) إنما يرتبط بتواطؤ البشر الذين حالوا دون إمامة علي[11]، الأمر الذي تأدى إلى يأس شامل من البشر، جعلهم يتعالون بأمر الإمامة إلى النص من الله، وليس اختيار البشر. وهكذا فإنها "لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي او لسان الإمام الذي قبله. وليست هي بالاختيار والانتخاب من الناس ، فليس لهم إذا شاءوا أن ينصبوا أحدا نصبوه، وإذا شاءوا أن يعينوا إماما لهم عينوه، ومتى شاءوا أن يتركوا تعيينه تركوه"[12]. إذ الإمامة "ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ويُنتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين"[13]، أو أنها -وبتعبير صريح- " أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة"[14]. وإذ تبدو الإمامة، هكذا، قرين النبوة[15] والتوحيد، فإن هذا الاقتران قد راح يتجاوز مجرد التوازي بينهم جميعا، إلى انطواء الإمامة في جوفها على جوهر النبوة والألوهية أيضا[16]، وهو الأمر الذي كان لابد أن يترك أثره، لا على وضع الإمامة في النسق الشيعي فقط، بل وعلى بناء طبيعتها الباطنية الخاصة، وهو الأهم.

فقد اكتسبت الإمامة في النسق الشيعي وضعا مركزيا يتناقض بالكلية مع وضعها الهامشي في

=== كتابا كاملا في النص والوصية هو "كتاب الوصية والرد على من أنكرها"، فإنه قد كرس أيضا كتابا" للرد على من قال بإمامة المفضول"، الأمر الذي بدا معه أن القول بالنص والوصية، إنما ينطوي على التفكير خارج حقل التفضيل بأسره، حتى ولو تعلق الأمر بالتجويز الزيدي لإمامة المفضول بها. انظر: ابن النديم: الفهرست، ليبزج، ٦٥ ولقد كان ذلك ما أكده القاضي عبد الجبار حين صار إلى أن "هذا المذهب (أي النص والوصية) حدث قريبا، وإنما كان من قبل يذكر الكلام في التفضيل، ومن هو أولى بالإمامة". انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢٠" في الإمامة". القسم الأول، تحقيق عبد الحليم محمود (وآخر)، (الدار المصرية للتأليف والترجمة) بالقاهرة، دون تاريخ، ص ١٢٧

١١- فوحده على ابن أبى طالب الذي اضطرته الأحداث إلى خوض ثلاثة حروب كبرى (صفين- الجمل- النهروان)، لوحظ أنها جميعا قد جرت على جبهة الإسلام الداخلية، التي بدا وكأنها لا تحتمل الرجل أبدا وبالفعل فإن الأمر قد انتهى إلى عزله من الخلافة.

١٢- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (المطبعة العالمية)، القاهرة، ط٨، ١٩٧٣، ص٧١- ٧٢

١٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ١٤٦

١٤- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره)، ص ٧١

١٥- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢٠ (في الإمامة). القسم الأول: (سبق ذكره)، ص ٣٦

١٦- إذا كانت معظم فرق الشيعة قد صارت -حسب مصنفي الفرق- إلى الاعتقاد في نبوة الأئمة أو بعضهم على الأقل، فإن منهم أيضا من "غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية)، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية". انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ١٧٣

النسق الأشعري، فإذ الإمامة في النسق الأشعري "من الفروع، وإنما ذكرناها تأسيا بمن كان قبلنا"[١٧]، فإنه في النسق الشيعي "أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها"[١٨] ويترتب على ذلك أنه بينما كان "النظر في الإمامة ليس -حسب الأشاعرة- من المهمات، وليس من فن المعقولات، بل من الفقهيات... (حتى أن) المعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض"[١٩]، فإنه "يجب -حسب الشيعة- النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة... (حتى إن) من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"[٢٠]. والحق أن مركزية الإمامة في النسق الشيعي قد بلغت حد المصير -في حديث شيعي- إلى أن الإسلام قد بني على خمس: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية (يقصد الإمامة) وما نودي بشيء مثل ما نودي بالولاية"[٢١].

لكنه يبقى أن التحول الأهم الخاص بالإمامة الشيعية -والمترتب أيضا على القول بالنص[٢٢]- إنما يرتبط بالبناء الباطني لهذه الإمامة. فإذ الإمامة "لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف"[٢٣]، فإنها تغدو -بذلك- كالنبوة" التي ترجع (بدورها) إلى قول الله (أو نصه) وتوقيفه"[٢٤]. ولأن "حكمها في ذلك (هو) حكم النبوة بلا فرق"[٢٥] ، فإن ذلك صار بالشيعة إلى القطع بأن "دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد، لأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الإمامة، واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الإمامة.. واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والإمامة، في خط واحد، وامتازت الإمامة على النبوة أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة.. إن النبوة لطف خاص،

١٧- الايجي: المواقف (سبق ذكره)، ص.٣٩٥

١٨- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (المطبعة العالمية)، القاهرة، ص٨، ١٩٧٣، ٧١

١٩- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره) ص ١١٣

٢٠- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره)، ص٧١، ٧٢

٢١- ولعل من أهم ما يلاحظ على هذا الحديث: ذلك الغياب اللافت للشهادة على الألوهية والنبوة، وذلك في مقابل الحضور المهيمن للولاية (الإمامة) التي ما نُودي بشيء مثلها حسب الحديث الذي أورده الإمام موسى الصدر في مقدمته للترجمة العربية لكتاب هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية (منشورات عويدات)، بيروت ١٩٦٦، ص٢٣

٢٢- والحق أن مركزية القول بالنص في النسق الشيعي قد بلغت حدا راح معه القاضي عبد الجبار ينصح أي محاور للشيعة بأن "يكلمهم (أولا) فيما يدعونه من النص، فهو الأصل". انظر: القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم العثمان، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٩٤

٢٣- الأشعري: مقالات الإسلاميين (سبق ذكره)، ج٢ ص ١٣٢

٢٤- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره) ص ٣٥٥

٢٥- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره) ص ٧٨

والإمامة لطف عام"[٢٦]. ولقد تطور الأمر -عند الغلاة بالطبع- إلى حد تصور "الأئمة ينسخون الشرائع ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات، ويُوحى إليهم".[٢٧] وهكذا "لا تكتفي الإمامة بوظيفتها العملية في قيادة الأمة وتطبيق شريعتها، ولكنها تأخذ منحنى نظريا، وتصبح تشريعية بدورها، ثم يتجاوز دورها إلى أن تصبح استمرارا للنبوة ومفسرا لها وكاشفا عن أسرارها. وقد يصل الأمر، أخيرا إلى أن تتجاوز النبوة إلى الألوهية، فيصبح الإمام إلها"[٢٨]، الأمر الذي يعني أن مهام الإمام، عند الشيعة، لم تعد "من مصالح الدنيا"، ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون الثواب والعقاب.. (بل أصبحت كبرى مهامه). أن تُعلم من قِبَله الأمور كما تعلم من قبل الرسل"[٢٩] ولهذا فإن الإمام الشيعي هو -كالنبي أو الرسول- "حجة لله تعالى على خلقه، ولا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو إمام، فإذا لم يجز خلو المكلفين من الأنبياء لكونهم حجة، فكذلك الأئمة"[٣٠]. وهكذا يؤول كون الإمام -كالنبي- حجة لله على خلقه إلى ضرورة حضور الإمامة أبدا (كاستمرار للنبوة وتفسيرا وكشفا لحقائقها)، حيث "لا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو إمام"[٣١]. وبعبارة أخرى فإنه يبدو أن فكرة الإمامة المستمرة تنبثق عن القول بضرورة "إثبات حجة قاطعة (للخلاف) في الكتاب والسنة"[٣٢] أو "قيّم على الكتاب (القرآن) يخلف النبي الناطق"[٣٣] وذلك لأن

٢٦- الطوسي: تلخيص الشافي، تحقيق حسين صالح بحر العلوم، (النجف، ١٣٨٤هـ)، ١٣١- ١٣٢

٢٧- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١ (سبق ذكره) ص ٨٦

٢٨- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (سبق ذكره)، مجلد ٤ (النبوة -المعاد)، ص ١٤٣

٢٩- القاضي عبد الجبار: المغنى ج٢٠ (في الإمامة) ق١ (سبق ذكره)، ص٧٧، ٣٦٠. والحق أن التوا زي بين كل من النبي والإمام يبلغ حد أنه إذا كان الأشاعرة قد صاروا إلى أن من مهام النبي أن "يبين الأغذية والأدوية وتمييزها عن السموم المؤذية والمضرة، لأن شيئا من ذلك لا يُستدرك عقلا" (انظر: الجويني: الإرشاد، ص٣٠٤)، فإن ثمة من الشيعة من صار إلى أن من مهام الإمام أن "يعلمنا اللغات وان يرشدنا إلى الأغذية، ويميزها عن السموم". (انظر: الرازي والمحصل، ص٢٤٠). وإذا كان المعتزلة أيضا قد احتجوا على جواز بعثة الرسل بأن "العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى... ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها... (ولهذا فإنه) لابد من تبين لذلك (هو النبي)". فإن الشيعة قد صاروا، بالمثل، إلى أن "نعمة الله هي الأصل، فلابد من وجوب شكره عليها، فإذا لم يعلم كيف يُشكر، فلابد من مبين لذلك (هو الإمام)"، (انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢٠ (في الإمامة) ق١، ص٣٤، وكذا: ج١٥ (في النبوات)، ص٢٧- ٢٨

٣٠- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢٠ (في الإمامة) ق١، ص ١٩

٣١- وعلى قول جعفر الصادق، فإنه "ما ترك الله الأرض بغير إمام منذ قبض آدم، يهتدي به إلى الله، وهو الحجة، من تركه هلك، ومن لزمه نجا". نقلا عن أدونيس: الثابت والمتحول، (دار العود ة)، بيروت ١٩٧٤، ص ١٩٨

٣٢- القاضي عبد الجبار: المغنى ج٢٠، ق١، ص ٦٧

٣٣- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص ٩٤

"نص القرآن وحده لا يكفي، لأن له معنى مستورا وأعماقا باطنة، وتناقضات واضحة، فهو ليس كتابا يمكر استخراج علمه بالفلسفة المشتركة، بل لابد من أن نؤول النص، وأن نعود به إلى مستوى يكون فيه معناه حقيقيا. وتلك ليست مهمة الجدل الكلامي لأننا لا ننشئ هذا المعنى بالقياس وإنما نحتاج في ذلك إلى رجل مُلهم ذي أرث روحي يمسك بالظاهر وبالباطن معا، وهذا هو حجة الله وقيّم الكتاب والإمام"[٣٤]. ولقد كان ذلك ما برهن عليه جعفر الصادق، حين نظر في القرآن، فإذا هو يُخَاصم به المرجى والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به، حتى يغلب الرجال بخصومته (فعُرِف) أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم، فما قال فيه من شيء كان حقا[٣٥]. وهكذا تُختزل الإمامة إلى ضرب من التأويل يقصد إلى تجاوز النص الظاهر (الذي لا يكفي وحده، بل لعله يثير الالتباس عند الشيعة)، إلى المعاني المستورة والأعماق الباطنة (وهو المستوى الذي يكون فيه معنى النص حقيقيا). وبالرغم من الوعي بحدود هذا التأويل (قرين الإمامة وجوهرها) الذي استحال من إنتاج واع لمعرفة، تنفتح على العالم، وتتجاوز السائد والمهيمن، إلى "حديث صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا مؤمن ممتحن"[٣٦]، الأمر الذي جعله، لا حديثا للعاملة والدهماء (وكان منهم -وللمفارقة- جمهرة مشايعي الإمام علي)، بل حديثا "مخصوصا، لا يصلح إلا للخصوص، والخصوص قليل"[٣٧].وهكذا فإن التأويل الشيعي الذي "لم يظهر إلا معارضة لتأويل خاص يخدم مصلحة سياسية"[٣٨] -وذلك حين راح معاوية "يستأجر المؤولين ليستغل القرآن في تثبيت أمره ومقاومة الإمام علي ودعوته، فكان من الطبيعي أن يرد الشيعة على هذا (التأويل) بالمثل"[٣٩]، ثم تعدى ذلك إلى استغلال التأويل أيضا في تكريس أوضاع اجتماعية معينة[٤٠]، قد استحال (أي التأويل الشيعي)، عن هذه الطبيعة السياسية والاجتماعية، إلى ضرب من "العلم الباطن" الذي كون من طبيعة مفارقة ومتعالية[٤١]. ولعله سبق

٣٤- المصدر السابق، ٩٤

٣٥- محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، (دار الهلال)، القاهرة ١٩٨٤، ص ٣٠٢

٣٧- أبو طالب المكي: قوت القلوب، جا (القاهرة ١٩٧٣)، ص ٣١

٣٨- كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط.٢ القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٠

٣٩- المصدر السابق، ص ٤١٣

٤٠- إذ الصراع بين معاوية وأبى ذر حول آية كنز الذهب: "والذين يكنزون الذهب والفضة، ولا ينفقونها في سبيل الله، فبشرهم بعذاب اليم" (سورة التوبة ٣٤)، لم يكن مجرد صراع بين تأويلين يحصر أولهما فاعلية الآية بسياق نزولها في أهل الكتاب فقط، بينما يرى الثاني فاعليتها شاملة تطال أهل الكتاب وغيرهم، بل كان -وفي البدء- صراعا بين ممارستين اجتماعيتين متباينتين.

٤١- ذلك أنه علم "لدني من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب، والنقر في الأذن، والرؤيا في النوم، والملك المحدث، ورفع المنار، والعمود والمصباح، وعرض الأعمال". انظر: سعد بن عبد الله الأشعري المقالات والفرق، طهران ١٩٦٣، ص.٩٧

التنويه بأن هذا التحول الشيعي من (السياسي والاجتماعي) إلى (المفارق والمتعالي)، إنما يرتبط بالتراجع السياسي للشيعة مع جعفر الصادق، حين "انسحب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح، وانزووا في بيوتهم في المدنية، فاهتبل الغلاة هذه الفرصة في الكوفة وتمسكوا بالتأويل، وأسبغوا القدسية والإلهية على الأئمة"[42]. ولعل ذلك يعني أن التحول -داخل الثقافة التراثية- في حقل التاريخ والسياسة، إنما كان يؤسس للتحول في حقل الأفكار والعقائد[43].

وبالرغم من أن هذا التحول في طبيعة التأويل الشيعي، قد انطوى -وكان ذلك لازما- على تحول في تصور المعنى الخاص بالنص المؤول... (تحولا صار فيه المعنى أدنى إلى المعطى المطلق، منه إلى التكوين التاريخي الناتج عن تجربة في العالم)[44]، فإنه يبقى أن هذا التأويل يحيل، من حيث هو كذلك، إلى تصور للنص "حَمَّال أوجه"، أو منطويا على ضروب من المعاني والدلالات الممكنة، التي يسعى التفسير السائد للنص إلى التغطية عليها تكريسا لهيمنته. وهكذا يستهدف التأويل زحزحة المهيمن والمستقر، وتجاوزه إلى الممكن، في حقل المعاني، وذلك كسبيل إلى زحزحة ما ينبني عليه في حقل الممارسة التاريخية، إذ التأويل، في جوهره، هو سعي إلى تحرير النص، أي نص، من أحادية التفسير وواحدية المعنى، وتفجير ما ينطوي عليه من دلالات ومعاني كامنه، وذلك توطئة لتحرير الواقع من ثباته وجموده، الذي يجد ما يؤسسه في إهدار الثراء الدلالي للنص، والإلحاح على واحدية معناه. ولعل ذلك يعني أن الجوهر التأويلي للإمامة عند الشيعة إنما يتكشف عن كونها قرين الإمكان وصنوه، وذلك من حيث إن التقابل في الإمامة بين المتحقق (المفضول) والممكن (الأفضل)، يستحيل، على صعيد المعاني، إلى ضرب من التقابل بين المعنى القائم أو المتحقق من جهة، والمعنى الممكن من جهة أخرى. وليس من شك في أن ذلك يؤكد على أن الإمامة الشيعية-إأن من حيث جوهرها التأويلي، أو حتى من حيث تبلورها، مع الزيدية، حول تجويز إمامة المفضول مع وجود الأفضل -إنما تنبني على الأولوية المطلقة للممكن على صعيد الواقع والمعنى معا.

والحق أن هذا الانبناء للإمامة الشيعية على نقيض ما تنبني عليه الإمامة عند الأشاعرة، (وذلك

٤٢- الشيبي: الصلة، (سبق ذكره) ص ٤١٣

٤٣- وإذ يبدو، هكذا ، أن النسق الشيعي يخضع لذات الثابت الذي ينتظم كافة أنساق الثقافة التراثية، وهو ثابت التحول من التاريخي إلى البنيوي أو المعرفي، وأن هذا التحول يتحقق دوما بتأثير السياسة، فإنه لابد من ملاحظة أنه فيما يكون هذا التحول -حينا- جزءا من سعي هذه الانساق إلى تكريس هيمنتها وسيادتها (كالحال مع النسق الأشعري)، فإنه يكون -حينا آخر- جزءا من سعيها إلى تعويض انحسارها وتراجعها (كالحال مع النسق الشيعي). ولعله يُلاحظ أن هذا التحول هو، في كل الأحوال، سبيل هذه الأنساق إلى تأكيد وجودها، أو حتى تأبيده.

٤٤- فقد بات المعنى، نتاج "التفكير وترتيب المقدمات والبراهين، أو تلقين المعلمين.. (بل صدروا عن) قوة الإلهام عند الإمام التي تسمى بالقوة القدسية، (والتي) تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وكل حالة" انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره)، ص ٧٣

من حيث تتبني على الأولوية المطلقة للممكن في مقابل انبنائها على الأولوية المطلقة للمتحقق عند الأشاعرة)، كان لابد أن ينعكس على تصور التاريخ الذي يرتبط بها وينبثق عنها، وبمعنى أن التصور الشيعي للتاريخ قد جاء معاكسا بالكلية ونقيضا للتصور الأشعري للتاريخ. فإذ التاريخ الأشعري يتكشف -كما سبق التفصيل- عن تصور ينقسم فيه التاريخ إلى لحظة مركزية هي اللحظة -النموذج (أو لحظة الفضل)، التي تتلوها لحظات لاحقة من الانهيار والتدهور الذي يتزايد مع البعد الدائم عن هذه اللحظة- النموذج، فإن التاريخ الشيعي ينطوي -وخصوصا في أكثر صوره نضجا عند الإسماعيلية -على لحظته المركزية، وهي أيضا لحظته- النموذج، التي تكون تتاجا -أو بالأحرى تتويجا- للحظات تسبقها من الخلل والاضطراب الذي يتضاءل ويتلاشى تماما مع تحقق حضور هذه اللحظة -النموذج، (أو ما يطلق عليه عند الشيعة رجعة الإمام من غيبته). والحق أن الوحدة البنيوية لكلا التصورين (الأشعري والشيعي) إنما تلوح من وراء هذا التباين الظاهر بينهما، والذي ينتج عن مجرد التباين في تحديد موضوع اللحظة -النموذج وتعيين وضعها في كلا التصورين. ذلك أنه فيما يقف الأشاعرة بحدود اللحظة -النموذج -في تصورهم التاريخي- عند حقبتي النبوة والخلافة، وبما يحيل إلى أن هذه اللحظة -النموذج تقوم في الماضي المتحقق على نحو جوهري، فإن الشيعة قد صاروا إلى تصور اللحظة المركزية في تاريخهم -بل وفي نسقهم العقائدي بأسره- تقوم في الإمامة التي كادت أن تكون "بديلا عن النبوة، وليس فقط استمرارا لها، أو مفسرة إياها، بل تكون هي النبوة الوحيدة"[٤٥]. ولعل هذا التصور للإمامة استمرارا للنبوة، بل وبديلا عنها، وليس انهيارا لها كما تصورها الأشاعرة، قد آل إلى إحالة اللحظة المركزية في التاريخ الشيعي من لحظة تحققت واكتملت (النبوة)، إلى لحظة، أو بالأحرى فعل تحقق واكتمال (الإمامة). ولقد استحال المركزي في التاريخ الشيعي، إذن، من "تحقق" إلى "صيرورة"، أو إلى حضور دائم متجدد لا ينقطع، الأمر الذي يعني أنه يتجاوز حدود الماضي. بل إنه قد راح يتوحّد مع المستقبل، وخصوصا مع تحول الإمامة الشيعية إلى ضرب من "المهدوية" الذي جعل منها "رؤيا يختمر فيها انتظار مستقبل يبقى مفتوحا"[٤٦]. وهكذا فإنه

٤٥- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مج٤ "النبوة -المعاد" سبق ذكره، ص ١٤٥

٤٦- هـ. كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص ٩٢ إذ على الرغم من التباين بين فرق الشيعة في تعيين سلسلة الأئمة وعددها، فإن ثمة الاتفاق بين هذه الفرق جميعا على أن تختتم سلسلة أئمتها "بالمهدي"، وهو "الحجة الغائب المنتظر، عجل الله فرجه، وسهل مخرجه ليملأ الأرض عدلا وقسطا بعدما ملئت ظلما وجورا". والملاحظ أن آلية التحول من التاريخي إلى البنيوي أو المجرد تكاد تنتظم بناء فكرة المهدي وتطورها عند الشيعة. فإذ المهدي مع الزيدية هو كل إمام من نسل فاطمة يخرج شاهرا سيفه ضد أئمة الجور والفساد"، أو "مصلح عظيم عند الإثنى عشرية يجمع الكلمة، ويرد عن الدين تحريف المبطلين، ويبطل ما أُلصق به من البدع والضلالات". فإن الأمر سرعان ما تطور في التشيع المتأخر نسبيا حتى أصبح المهدي "لا يظهر ولا يستتر بحسب قوانين التاريخية المادية، لأنه كائن فوق طبيعي". انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، صلى الله عليه وسلم٨٠-٨١، وهـ. كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره ١٢٧.

فيما يتموضع المركزي (أو النموذجي) في التاريخ الأشعري في الماضي محددا كل ما يليه ويلحقه بأنه انهيار وتدهور بالنسبة إليه، فإن المركزي (أو النموذجي) في التاريخ الشيعي يتموضع -على العكس- في المستقبل محددا كل ما يسبقه بأنه سعي وتعالٍ إليه (وعلى أي حال فإن هذا السابق يمثل تدهورا بالنسبة إلى النموذجي في التاريخ الشيعي أيضا)[٤٧]. وهكذا يتبدى التباين بين التاريخين (الأشعري والشيعي) في مجرد وضع اللحظة -النموذج في كل منهما، وبما يترتب على ذلك من تباين وضع لحظات الانهيار والتدهور في كل منهما أيضا. ولعله يبدو -ورغم هذا التباين- أنهما يتوحدان بنيويا، وذلك من حيث ينطويان على ذات التمايز في التاريخ بين لحظة نموذجية، وبين أخرى (تكون لاحقة عند الأشاعرة، وسابقة عند الشيعة) تمثل انهيارا وتدهورا بالنسبة لها. والحق أن التوازي بين كلا التاريخين (الأشعري والشيعي) يبلغ حد تصور (الوحدة) هي السمة الجوهرية للحظة -النموذج (وهي النبوة أشعريا، والإمامة شيعيا)، فيما الاختلاف والفُرقة من أهم علامات التاريخ اللاحق على هذه الوحدة (عند الأشاعرة) والسابق عليها (عند الشيعة). وهكذا فإنه فيما يكون التاريخ الأشعري سقوطا من هذه الوحدة إلى الاختلاف اللاحق عليها، فإن التاريخ الشيعي يكون، في المقابل، صعودا من الاختلاف إلى الوحدة اللاحقة عليه.

والحق أن هذا التصور للتاريخ الشيعي صعودا إلى ضرب من الوحدة (التي تكاد تشمل الإنسانية بأسرها)، إنما يتبدى خاصة، وعلى نحو لا خفاء فيه، في فلسفة الأكوار والأدوار عند الشيعة الإسماعيلية، والتي يبدو فيها التاريخ صعودا، لا في خط مستقيم، ولكن عبر دوائر (نبوية وتأويلية) تنفتح الواحدة منها على الأخرى. فإذ صار الإسماعيلية إلى "أن معنى اسم الدور على نوعين: دور كبير

٤٧- ذلك أن هذا السابق لا يعرف البتة إلا "انتشار الظلم، واستشراء الفساد في العالم على وجه لا تجد للعدل والصلاح موضع قدم في الممالك المعمورة.. ومع ما نرى من انكفاء المسلمين أنفسهم عن دينهم وتعطيل أحكامه وقوانينه في جميع الممالك، وعدم التزامهم بواحد من الألف من أحكام الإسلام (وهكذا لا شيء سوى التدهور الذي لا خلاص منه إلا) أن ننتظر الفرج بعودة الدين الإسلامي إلى قوته وتمكينه من إصلاح هذا العالم المنغمس بغطرسة الظلم والفساد (أي انتظار النموذج)". انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص ٨١ ولقد كان ذلك هو نفس ما أدركه الداعي الإسماعيلي الذي رأى الزمان، "زمن فترة معمة، وأوان حيرة مظْلمة مدلهمة، لطول استتار المقام (أي غياب النموذج) عن أعين الأنام، عليه أفضل التحية والسلام. وذلك لما ارتكبوه من المعاصي، وتأوله على حسب غرضه وهواه كل قريب منهم وقاص، وتفرقوا فرقا، وتمزقوا أكثرهم إلا من عصم الله مزقا". انظر: طاهر بن إبراهيم الحارث اليماني: كتاب الأنوار اللطيفة، ضمن محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنى عشريه، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)، القاهرة، ١٩٧٠، ص٧٧، والملاحظ أن هذا الانهيار (والعلامات المصاحبة له عند الإسماعيلية من التأويل حسب الهوى والغرض والتفرق والتمزق تكاد أن تكون هي نفس علامات الانهيار عند الأشاعرة) لا يرتفع إلا بانكشاف المقام (أو النموذج) المستتر.

ودور صغير، وأن الدور الكبير يتبدى من آدم عليه السلام إلى القائم سلام الله عليه. أما الدور الصغير فهو بين كل ناطق وناطق، ويتخلل الدور سبعة أئمة مستقرين إلا في الفترات (أي أوقات الفتور وانقطاع مدد الإمامة) التي تحدث لعلل وأسباب"[٤٨]، فإن ذلك يحيل إلى أن ثمة دورة تاريخية كبرى تنطوي على -أو بالأحرى تتحقق عبر- دورات تاريخية صغرى[٤٩]، تبتدئ كل منها بناطق (أو رسول) "يأتي لينسخ شريعة ما قبله بإظهار شريعة جديدة، ويكون معه (صامت) يأتي لنسخ التأويل الذي قبله، ذلك أنه لابد للناطق من صامت يكون قريبا وأساسا له"[٥٠]. وبالرغم من أن هذه الدورات (صغرى وكبرى) تبتدأ (نبوية أو تنزيلية) وتنتهي (إمامية تأويلية)، فإنه يلاحظ أن كل واحدة من الدورات الصغرى تمثل، داخل الدورة الكبرى، صعودا وتقدما بالنسبة لتلك السابقة عليها، لا من حيث "أن كل رسول يفضل على الذي تقدمه بدرجة أو درجات"[٥١]، فقط، بل ومن حيث إن الأمر نفسه يسري على الإمامة، فإنه "لما كانت الإمامة متولدة من النبوة، ثم وجدت الإمامة تزداد عند كل إمام شرفا وفضلا، ويظهر لك ذلك عند بلوغ الإمامة إلى السابع من الأئمة، فإنه يصير ناطقا، فلو لم يكن فيه من الفضل والشرف، (ما) ليس في الأئمة الذين تقدموه لم يبلغ إلى مرتبة الناطقية، وإذا كان للسابع من الأئمة الفضل والشرف على من تقدمه ظاهرا، كان للسادس أيضا الفضل على من تقدمه، وللخامس كذلك الفضل على من تقدمه، إلى أن ينتهي الأمر إلى أول الأئمة"[٥٢]. ومن غير شك فإن

٤٨- السجستاني: كتاب إثبات النبؤات، تحيق عارف تامر (منشورات المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، ط١، ١٩٦٦، ص١٨١

٤٩- ولعله يبدو أن الإثنى عشرية قد صاروا بدورهم إلى التفكير في دورة تاريخية كبرى (للإنسانية بأسرها)، تتحقق عبر دوائر أصغر (من المجتمعات والأمم).. فقد صاروا إلى انه "في انتظار أن تنجز حركة التاريخ الكبرى عملها في نقل الإنسانية إلى مستوى أعلى لم تفلح في بلوغه من قبل.. في انتظار ذلك تستمر حركة التاريخ في دوائرها الصغرى في العمل على تغيير حال البشر: أفرادا وجماعات، ومجتمعات ومجموعات إقليمية". انظر: محمد مهدي شمس الدين: حركة التاريخ عند الإمام علي (المؤسسة الجامعية للدراسات ولانشر والتوزيع) بيروت، ط ١، ١٩٨٥ ، ص٢١٩ .

٥٠- السجستاني: إثبات النبوات، (سبق ذكره)، ص ١٩١ وهكذا فإن "آدم هو الناطق الأول للدور الأول، وأساسه الصامت شيث وبعده ستة أئمة، وبعده نوح صاحب الدور الثاني وأساسه الصامت سام وبعده ستة أئمة، وبعده إبراهيم صاحب الدول الثالث وأساسه الصامت إسماعيل، وبعده ستة أئمة، وبعده موسى صاحب الدور الرابع وأساسه (يلاحظ اختفاء "الصامت") هارون وبعده ستة أئمة، وبعده عيسى صاحب الدور الخامس وأساسه شمعون وبعده ستة أئمة، ومن بعده محمد صاحب الدور السادس وأساسه علي، وبعده أئمة كثيرون حتى القائم الذي هو الدور السابع، وصاحب الكشف والظهور". انظر: المصدر السابق، ص ١٩٢ ولعله يلاحظ مرونة النسق مع الدور السادس الخاص بالإسلام، حيث الأئمة كثيرون بعد علي، وليسوا ستة كالحال في كل الدوائر السابقة، وحيث اعتبار القائم صاحب دور كالأنبياء، وبحيث يرث التأويل التنزيل دلالة على تقدم التاريخ وصعوده.

٥١- المصدر السابق، ص ١٦٢.

٥٢- المصدر السابق، ص ١٦٦ ولعله يلاحظ أن الفضل يتصاعد في الإمامة من السابق إلى اللاحق، وذلك على العكس تماما من رؤية الأشعرية للإمامة يتضاءل فيها الفضل عن السابق إلى اللاحق.

صعود الفضل في الأئمة لا يقف عند حدود كل دورة صغرى، بل يتعداه إلى الدورة التاريخية الكبرى، وبمعنى أنه يمكن القطع بأن (هارون) أساس موسى أفضل من (شيث) أساس آدم، ولكنه أقل فضلا – لاشك– من (الإمام علي) أساس محمد. وهكذا يمضي التاريخ صعودا في أدوار (تنزيلية وتأويلية) ينفتح الواحد منها على الآخر، وحتى إذا ما حل الانقطاع والفترة (من الفتور) بينها... ويقصد بذلك "إعياء وملالة تلحق النفوس الجزئية من العالم الجسداني، فتعجز عن قبول التأييد.. (فإن ذلك لا يدوم، بل سرعان ما) يزول ذلك العياء، فتظهر نفس زكية يتصل بها التأييد"[٥٣]، الأمر الذي يعني تواصل الأدوار وتصاعدها حتى يبلغ التاريخ ذروته (أو بالأحرى نهايته)، مع القائم الذي هو "نهاية الكل من الرسل، وهو يجمع بين النواميس المختلفة المتفرقة المتبائنة بالكشف عن حقائقها، فتصير مجموعة كأنها شريعة واحدة، وكأن أممها واحدة"[٥٤]. ولعله يبدو، هكذا، أن التاريخ الشيعي (الإسماعيلي) إنما يؤول إلى ما يكاد أن يكون "وحدة الإنسانية" وهي وحدة تجد أساسها في التأويل (الذي يختص به القائم)، والذي يرفع التنازع والخصومة بين الأديان (وبالتالي بين الأمم)... فإذ "المخاصمات إنما تكون بين أهل الشرائع فيا ينتحلونه ويتقلدونه من الديانات فيكفر بعضهم بعضا، وترى كل فرقة منهاجها وصاحبتها، فإذا بلغت الخصومات والمنازعات إلى غايتها ونهايتها ظهر القائم بالحق، فيفصل بين أهل الأديان بالكشف عن حقائق ما ينتحلونه، ولا يبقى لهم خصومة ومنازعة"[٥٥]، وهكذا فإنه فيما يكون "التكفير" -كخطاب إقصاء ونبذ، لا من الدين الواحد للآخر فقط، بل داخل الدين الواحد نفسه- هو العلامة المصاحبة لتاريخ التشتت والتفرقة اللاحق للحظة النبوة (لحظة الوحدة النموذجية) عند الأشاعرة، فإن رفع التكفير وتجاوزه بالتأويل، وبما ينطوي عليه ذلك من تكريس لوحدة الأديان والأمم، هو ما يؤول إليه التاريخ عند الإسماعيلية.

ولعل ذلك يؤول إلى إكمال دائرة التضاد بين كلا التاريخين (الأشعري والشيعي)، حيث الفضل يتصاعد مع الإمامة في أحدهما (الشيعي)، فيما يتضاءل معها في الأخرى (الأشعري)، الأمر الذي ترتب عليه صيرورة أحدهما (الشيعي الإسماعيلي خاصة) إلى تجاوز خطاب التكفير وتخطيه إلى ضرب من الوحدة الإنسانية، واحتفاظ الآخر (الأشعري) بخطاب التكفير منتجا لضروب شتى من التآكل والتمزق. ولعله يلزم التنويه، أخيرا، بأن هذا التضاد إنما يجد ما يؤسسه في الانتقال من بناء الإمامة، حسب الأشاعرة، على نحو تمثل فيه تدهوراً للفضل وانهيارا له، إلى بنائها -عند الشيعة- على نحو تكون فيه استمرارا للفضل وتصاعدا له، وأعني الانتقال -بعبارة أخرى- من الإمامة كانقطاع

٥٣- المصدر السابق، ص ١٩٢

٥٤- السجستاني: إثبات النبوات، (سبق ذكره)، ص ١٩١

٥٥- المصدر السابق، ص ١٦٨

للنبوة، بل ونكوصا عنها، إلى الإمامة كاستمرار للنبوة، بل وتجاوز لها، وهو ما يعني -في حقل التاريخ- الانتقال من التاريخ (نكوصا) إلى التاريخ (تجاوزا) وصعودا.

لكنه يبدو أنه، وبرغم هذا التضاد بين كلا التاريخين (الأشعري والشيعي)، فإنهما معا قد آلا إلى نفي الإنسان وتهميش فاعليته تماما. وهنا فإنه إذا كان خلو التاريخ الأشعري من الفاعلية الإنسانية يتأتى -كما سبق التفصيل- من تصوره حقل (تكرار) لنماذج متعالية خارجة للكفر والفضل، فإن غياب الفاعلية الإنسانية في التاريخ الشيعي إنما يتأتى من تصوره فضاء (انتظار) لذلك المهدي الآتي أيضا من خارجه ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وظلما. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لا يتحققان -حسب الفكرة المهدوية- كنتاج لنشاط الإنسان (وعيا وممارسة) في مواجهة عالمه وبفضله، وهي مواجهة يضع فيها العالم عقباته المتنوعة أمام الإنسان، الذي يتجاوزها عبر المزيد من الوعي والفعل الخلاق، محققا عبر هذا التجاوز تاريخا ينتسب إليه حقا، بل يتحققان (أي قصد التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدي المخلص، وبدون أي جهد من الإنسان الذي لا حضور له، ضمن هذا السياق، (فاعلا)، بل الحضور له (منتظرا) تحقّق وعد الله (وشاهدا) على وقوعه. والملاحظ أن هذا الظهور للمهدي لا يرتبط بأي شروط تاريخية، الأمر الذي يعني أن ظهوره لا يتوقف على فعل من الإنسان أبدا[٥٦]، بقدر ما يتوقف على إرادة متعالية هي التي تمين ظهوره بفعل خارق، حيث "الرجعة (رجعة المهدي وظهوره) دليل القدرة البالغة له تعالى كالبعث والنشر، وهي من الأمور الخارقة للعادة التي تصلح أن تكون معجزة لنبينا محمد وآل بيته صلى الله عليه وعليهم"[٥٧]. ولعل ذلك يعني أن الفكرة المهدوية إنما تتكشف عن الحضور الفاعل "للمطلق"، وذلك في مقابل الغياب الشامل للتاريخ، حيث القصد التاريخي -تبعا لهذه الفكرة- لا يمثل تكوينا إنسانيا متناميا في الزمان، بل ظهورا فجائيا لمعطى مطلق، مشروط فقط بإرادة الله وقدرته[٥٨].

٥٦- وإذا كان ثمة من صار إلى أن "الناس أنفسهم هم الذين حجبوا الإمام بأن أحالوا أنفسهم إلى عاجزين عن رؤيته، وذلك بتضييعهم أو شلهم أعضاء الإدراك الكشفي والمعرفة القلبية التي تحددها العرفانية الشيعية فيهم. فليس ثمة وجه للكلام عن ظهور الإمام طالما أن الناس غير قادرين على رؤيته بعد. فالرجعة ليست بالحدث الذي يمكن أن ينبجس هكذا ذات صباح، وإنما هي حدث يتأتى يوما فيوما في قلوب المؤمنين من الشيعة "-وهو ما يستفاد منه أن ثمة فعلا للإنسان يؤسس لرجعة الإمام (المهدي) من غيبته، فإنه يلزم التنويه، هنا، بأن الرجعة ليست بما هي موضوع ظهور تاريخي، بل بما هي موضوع إدراك فينوميلولوجي يسعى إلى "اكتشاف نوايا ومقاصد الوجدان الشيعي لنرى معه كيف ظهر لنفسه منذ أصوله الأولى". انظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية (سبق ذكره)، ص ١٢٨

٥٧- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (سبق ذكره)، ص ٨٤ . ولعله يلاحظ استمرار المعجزة مع الأئمة، كأمر لاحق بالطبع لاستمرار النبوة معهم.

٥٨- لعله يرتبط بذلك أن التأويل الذي يقضي به هذا الإمام (المهدي) على كل نزاع وخصومة بين الأديان والأمم، محققا بذلك قصد التاريخ وغايته، إنما ينطوي أيضا على تصور للمعنى، لا تكوينا إنسانيا، بل ضربا من المعطى المطلق يتلقاه الإمام من مصدر إلهي متعال.

وإذا كان ذلك قد حدا بأحد مؤلفي الشيعة إلى القول -تجاوزا لهذا المأزق-: "أنه ليس معنى انتظار هذا المصلح المنقذ (المهدي)، أن يقف المسلمون مكتوفي الأيدي فيما يعود إلى الحق من دينهم"[٥٩]، فإنه يبدو أن حدود الفاعلية -ضمن هذا السياق- لا تتجاوز إطار العمل "بما أُنزل من الأحكام الشرعية، والسعي لمعرفتها على وجهها الصحيح بالطرق الموصلة إليها حقيقة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما تمكن المسلم من ذلك وبلغت إليه قدرته"[٦٠]، وهو ما يعني أن فاعلية الإنسان لا تتجاوز حدود (الشرعي) إلى (التاريخي)[٦١]. والحق أن ثمة من مجتهدي الشيعة من راح يتأول "الانتظار" -في عقيدة المهدي- على نحو لا يلغي الفاعلية الإنسانية، حيث "الانتظار -نتيجة لهذا المعتقد- هو انتظار إيجابي فعال، هو تهيؤ واستعداد، هو كدح دائم ومستمر يجب أن يطبع حركة تاريخ الإنسان المسلم نحو توفير أفضل الشروط التي تهيئ لهذا الأمل العظيم أحسن ظروف النجاح والتحقق"[٦٢]. لكنه يبقى أن هذا التأويل لم يمنع المتأول نفسه من الإقرار بأنه "قد ارتكز في أذهان الكثيرين ممن عالجوا موضوع المهدي والمهدوية أن هذا المعتقد عامل سلبي في حركة التقدم والنمو يعوقها، ويبعث على السكون، ويقعد بالناس عن الحركة والسعي نحو التكامل المادي والمعنوي في انتظار أمل آت ينقذ البشرية بالمعجزة، ينقذ البشر بغير جهد البشر... (ثم يردف) وربما تكون بعض المظاهر في تاريخ عالم الإسلام تعزز هذا الاتهام"[٦٣]. وهكذا فإن ثمة ما هو سلبي في انتظار المهدي، ولكنه يبقى "أمرا

٥٩- المصدر السابق، ص ٨٣

٦٠- المصدر السابق، ص ٨٣

٦١- والحق أن انحصار الفاعلية الإنسانية ضمن حدود (الشرعي) فقط، قد ارتبط بالحدود التي وضعها الفكر الشيعي لولاية الفقهاء -نواب الإمام، حيث اقتصرت هذه الولاية- على مدى القرون منذ غيبة الأئمة -على المهام الشرعية فقط. والحق أنه يبدو أن هذا الاقتصار على (الشرعي) قد كان سابقا على غيبة الأئمة، ومواكبا لانصراف الشيعة، مع جعفر الصادق، عن السياسي إلى الديني، وهو ما يتضح في القول بأن "الأئمة من آل البيت عليهم السلام (أنفسهم) لم تكن لهم -بعد أن انصرفوا عن أن يرجع أمر الأمة إليهم- إلا تهذيب المسلمين وتربيتهم تربية صالحة.. فكانوا مع كل من يواليهم، ويأتمنونه على سرهم يبذلون جهدهم في تعليمه الأحكام الشرعية، وتلقينه المعارف المحمدية، ويعرفونه ماله وما عليه". وإذ الأمر هكذا فإن ذلك بعينه ما كان لابد أن يتجه إليه جهد نوابهم من بعدهم لاشك. ولقد ظل الأمر هكذا إلى أن بدأت تتبلور منذ بدايات القرن الماضي -وبتأثير الانهيار الشامل للعالم الإسلامي- بوادر الدعوة من "بعض العلماء كالمرحوم النراقي والمرحوم النائيني إلى أن للفقيه جميع ما للإمام (قبل انصرافه عن السياسة) من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة".. لقد بلغ الأمر، إذن حد القطع بـ "عموم ولاية الفقيه" للشرعي والتاريخي معا، وهو المفهوم الذي تبلور مع الإمام "الخميني" في كتابه عن "الحكومة الإسلامية" الذي تمكّن به الفكر الشيعي من قيادة الثورة في إيران. ولعله يلاحظ أن الخميني يعود إلى تقاليد الفكر الشيعي السابقة على استغراقه في (الديني) وانصرافه عن (السياسي)، وهو أمر له دلالته فيما يتعلق بإعادة بناء العقائد عموما. انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص١٠٦، الخميني: الحكومة الإسلامية، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، ط١، ١٩٧٩، ص٧٤

٦٢- محمد مهدي شمس الدين: حركة التاريخ عند الإمام علي (سبق ذكره)، ص ٢٢٠

٦٣- المصدر السابق، ص ٢٢٠.

تاريخيـا" يتعلق ببعض المظاهر في تاريخ الإسـلام، أمـا كـونه "مشكلة راهنة" تتعلق بحـاضـر الفكر الشيعي، فإن ذلك ما صار إليه أحد أكبر مجتهدي الشيعة الذي يوافق على أن "الإيمان بإمام الزمان "المهدي المنتظر" والخلاص القطعي والسقوط الجبري للظلم، والذي ضمنته الإرادة الإلهية يمكن أن يعطي الأمل (في انتصار التاريخ)... لكن الناحية السلبية في هذه العقيدة (هكذا يضيف) هي إلغاء المسئولية الفردية، والسقوط في التواكل، وتقويض الإرادة الإنسانية، وهي المشكلة التي نواجهها"[٦٤]، وهي مشكلة ضاغطة اقتضت منه إعادة بناء الإيجابي في هذه العقيدة على النحو الذي سمح لجماهير الشيعة بالاندفاع إلى شوارع طهران وغيرها، تصنع تاريخها بنفسها .. متخطية عهودا طويلة من الانتظار العاجز لمن يصنع لها تاريخها.

وحتى بالتجاوز عن السلبي أو الإيجابي في عقيدة "المهدي المنتظر" بالنسبة للتاريخ الشيعي، فإن هيمنة "الإمام" وحضوره الطاغي في النسق الشيعي، إنما يتكفل بالقضاء على أي تاريخ لسواه.[٦٥] ولعل ذلك يتبدى فيما يؤول إليه هذا الحضور الطاغي للإمام من سلب الأمة بأسرها وعيها التاريخي. فإذ الوعي التاريخي للأمة قد راح يتجلى من خلال بعض الآليات المعرفية المتداولة في علمي الحديث والفقه خاصة، كالتواتر والاجماع، فإن الشيعة قد صاروا إلى سلب الأمة هذه المهام وإضافتها إلى الإمام لا سواه. وهكذا فإنه إذا كان "التواتر" هو أداة الأمة في حفظ الأخبار الشرعية وتصحيحها، (ثم

٦٤- علي شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيمالدسوقي شتا، (الزهراء للإعلام العربي) القاهرة، ط١ ، ١٩٨٦ ، ص ١٠٤ . ولعل واحدا من أبرز زعماء الحركة الشيعية الثورية المعاصرة قد زاد الأمر تفصيلا، فيما يتعلق بالجانب السلبي في عقيدة المهدي، حين صار إلى أنه "يُقال دائما أن الإمام سيظهر ليقيم حكم الله في الدنيا ويملأها قسطا وعدلا بعد أن ملئت جورا وظلما .. إن هذا الطرح لمسألة الإمام أصبح بلاء علينا نحن المسلمين في الظاهر، والكسالى وطلاب الراحة في الواقع. يقول البعض إن الحكم الوحيد الصحيح هو حكومة إمام الزمان، وكل الحكومات الأخرى هي قائمة على الغصب والباطل. لذلك لا يمكن القبول بأية حكومة أو سلطة أخرى، ولا يجوز الإسهام في أي كفاح سياسي أو اجتماعي إلى أن يتفضل الإمام الغائب بالظهور "وهذا الموقف يعني في الواقع أن نترك الظالمين والغاصبين يفعلون ما يشاءون ويحكمون كما يريدون دون أن نتصدى نحن لمنعهم حتى في حالة الدفاع! وهنا يمكننا أن نسترسل ونقول لهؤلاء السادة، إذن لا تصلّوا وراء أحد لأن إمام الجماعة هو إمام الزمان وحده، فكيف نصلي الجمعة بدونه .. ها نحن هنا أمام أنانية البشر التي تخضع لهوى النفس ودعوة الشيطان، فتؤول الدين بحيث تجد مجالا للهرب والتهرب من الحياة. إن هذه الأنانية والضعف هما اللتان تقودان دينا كالإسلام ومذهبا كالشيعة نحو العجز الكامل الذي يعني الموت والنهاية!. انظر: مهدي بازركان: الحد الفاصل بين الدين والسياسة، ترجمة فاضل رسول، (دار الكلمة للنشر) بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص٣٠

٦٥- ولعل في ذلك الحضور الطاغي ما يكاد أن يكون نموذجا دالا على ما قاله هيجل بأن الشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصا واحدا هو الحرُّ. انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١ (سبق ذكره) ص ٢٤٣

تطور إلى أن يكون أداتها في إنتاج معرفتها التاريخية بأسرها) فإن الشيعة قد صاروا إلى نقضه[٦٦] ابتداء من "أن أهل التواتر، وإن كانوا حجة، فقد يصح عليهم السهو عما ينقلون في بعض الأحوال، أو في كل حال، فلا بد من حافظ يزيل سهوهم، وينبه على كتمانهم، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهم"[٦٧]. وإذ "الإجماع" يتكشف عن الثقة في الخبرة التاريخية المتراكمة للأمة، وذلك من حيث كان، بدوره، أحد الطرق المعتبرة في نقل الشرع وحفظه، لأن ثمة من الشرع "ما يصير محفوظا بالإجماع، وقد علمنا بالدليل انه لا يجوز على الأمة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحق، ولابد من كون الحق محفوظا فيهم، حتى لا يخلو الزمان ممن يحفظ الشرع والحق"[٦٨]، وكذا من حيث كون الإجماع، هو نفسه، دليلا شرعيا يتساوى مع القرآن والسنة، حتى ليبدو أنه أحد درجات الوحي الذي هو: "وحي مباشر من الله وهو الكتاب (القرآن)، ووحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله (السنة)، ووحي جماعي من الأمة، فالأمة خليفة الله (الإجماع)[٦٩]. وإذ يبلغ الأمر هكذا حد اعتبار الإجماع، أو الخبرة التاريخية للأمة في كل عصر، أحد أشكال الوحي ودرجاته، فإن الشيعة يردون بأن "الأمة يجوز عليها السهو والنسيان، وارتكاب الفساد، والعدول عما علمته.. وان ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض.. وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل"[٧٠] وهكذا يؤول الأمر إلى تجريد الأمة من

٦٦- ولعل ذلك كان لابد أن يؤول إلى تاريخ يضاد الإسناد ويعاديه، وذلك من حيث أن الإسناد هو أداة التواتر. ولهذا فإن تاريخا شيعيا يتبنى "الإسناد" كآلية منتجة له، إنما تكون "شيعيته" خارجية محضة، بمعنى أن هذه (الشيعية) لا تستحيل إلى نظام باطني يؤسس لفعل الكتابة. والحق أن المأزق الأكبر لكل تاريخ لا أشعري يتمثل في عجزه عن إنتاج آليات كتابة اخرى غير الإسناد، وذلك ما ينطبق مثلا على تقاليد الكتابة التاريخية عند الشيعة، واليعقوبي نموذجا.

٦٧- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢٠ "في الإمامة"، ق١ (سبق ذكره) ص.٧٢ والكتاب ينطوي على أشمل عرض ومناقشة لحجج الشيعة.

٦٨- المصدر السابق، ص.٧٣

٦٩- وحسن حنفي: علم أصول الفقه، ضمن كتاب "دراسات إسلامية" (سبق ذكره)، ص.٧٢

٧٠- الطوسي: تلخيص الشافعي، (سبق ذكره)، ج١، ص.١٣٤ وفي المقابل فإن ثمة من صار إلى الدفاع عن عصمة الأمة في حفظ الدين ورواية الشريعة إذ الأمة حقيقة كلية فريدة تجاوز مجرد كونها حاصل جمع أفراد، وبحيث نجد أن ما كان يجوز على الفرد الواحد من أفرادها لا يجوز على الأمة في كليتها وشمولها. وهكذا فإنه إذا كان "لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وان كان يختار الخطأ إذا انفرد، كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتركوا فيه، وإن جاز أن يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به. وإذا جاز ذلك لم يمتنع بأن يرد النص بأن إجماعهم حق، ويكون إجماعهم مخالفا لقول كل واحد منهم". انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١٧، (الشرعيات)، تحقيق أمين الخولي، القاهرة ١٩٦٢ ص ١٥٧ ولهذا فإن "الإجماع (من الأمة) إنما كان حجة، لأن المجمعين لمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة، وان كان ذلك جائزا في آحادهم". انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح الفرد جيوم، أكسفورد، ١٩٣٢، ص.٤٩٢ ولعل ذلك يعكس، في المقابل ثقة في الوعي التاريخي للأمة، وهو الوعي الذي سرعان ما لحقه الاضمحلال، لأن إطار الأمة التي يكون منها الإجماع لم يتجاوز حدود جماعة ما أو عصر ما.

الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة حفظ الدين ورواية الشريعة، وهو ما يعني -بعبارة أخرى- تجريدها من الوعي التاريخي ومصادرته لحساب الإمام على نحو تام. وإذ تكتمل -بذلك- دائرة نفي الأمة (فعلا ووعيا)، فإن ذلك يؤول إلى أن النسق الشيعي لا ينطوي -من حيث لا مكان فيه إلا للإمام وحده- على أي حضور للتاريخ أو الوعي به.

ومن هنا ضرورة التجاوز إلى المعتزلة، حيث الحضور المهيمن للإنسان (وعيا وفاعلية)، يؤسس لحضور التاريخ والوعي به أيضا.

ثانيا: المعتزلة.. أو التجاوز الخلاق

إذا كان قد بدا -فيما سبق- أن وضع الإمامة في كلا النسقين الأشعري والشيعي ("هامشية" في الأول و"مركزية" في الثاني)، يعد شيئا له تأثيره الحاسم على بناء تصور التاريخ المرتبط بكل منهما، فإنه يمكن البدء، من هنا، في تحديد وضع الإمامة في النسق المعتزلي باعتباره التوطئة الضرورية لرصد التصور المعتزلي عن التاريخ وكشف بنيته الباطنية. والحق أن الإمامة تترتب في النسق المعتزلي بكيفية يمكن منها المصير إلى تاريخ يجاوز كلا التاريخين (الأشعري والشيعي). ذلك أنه إذا كان كلا التاريخين قد استحالا إلى تاريخين متعاليين يغيب عنهما الإنسان بفاعليته في العالم، وكان ذلك نتاجا لتهميش الإمامة، وإلى حد الغياب أحيانا عند الأشاعرة، ومركزتها إلى حد لا يحضر فيه سوى الإمام (مبتلعا في جوفه لكل مهام الأمة والنبوة وحتى الألوهية) عند الشيعة، فإن وضعها (أي الإمامة) كجزء جوهري من أحد الأصول الخمسة التي يتميز بها المعتزلة عمن سواهم، وأعني الأصل الخامس عن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[71]، إنما يجعل التاريخ المرتبط بها تاريخا للإنسان غير متعال عليه، وذلك من حيث يحيل هذا الوضع إلى الجمع المعتزلي بين جوهرية الإمامة ومركزيتها من جهة (وذلك من حيث تعد جزءا من أحد الأصول المؤسِّسة)، وبين كونها نشاطا للإنسان في العالم (وذلك من حيث أن الأصل الخامس بأسره، وهي جزء منه، يتعلق بفاعلية الإنسان وقدرته على خلق عالم يخلو من

٧١- ولقد كان ذلك ما أكده القاضي عبد الجبار حين صار إلى "أن المخالف لنا لا يعدو احد هذه الأصول. الا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت اسم المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". انظر: القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم العثمان، (مكتبة وهبة)، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٢٤

الظلم والجور.[٧٢] وحتى بالتجاوز عن كون ظروف نشأة الاعتزال بأسره قد ارتبطت، على نحو صميمي، بما يتعلق بمسائل الإمامة، فإنه يمكن القول بأن الوضع المؤسس للإمامة يتجاوز هذا السياق العملي، ليتبدى، على نحو أعمق، في اعتبار المعتزلة للأصل الخامس -والإمامة جزء منه- قابلا للاندراج ضمن مسائل الأصل المؤسس، نظريا وبنيويا، للنسق المعتزلي بأسره، وأعني به أصل "العدل"[٧٣]. ولعل الدور التأسيسي لأصل "العدل" (وبكل ما ينطوي عليه من مسائل) يتأكد، على نحو حاسم، من مجرد ملاحظة أسبقيته في الكتابة والتسمية (أصل العدل والتوحيد) على أصل التوحيد، وهي الأسبقية التي استقرت في الرسائل والمؤلفات المعتزلية الأولى. ولعله بدا، تبعا لذلك، أن أهم ما يتميز به قطب المعتزلة المتأخر، القاضي عبد الجبار، هو تبنى الأسبقية النقيض للتوحيد على العدل،

٧٢- والملاحظ أن فاعلية الإنسان قد بدت، ضمن أحد تحليلات المعتزلة لهذا الأصل -مشروطة، على نحو تام، بتبلور الوعي الإنساني ونضجه، الأمر الذي يكشف عن كون التاريخ هو فاعلية واعية. فقد صار الإمام يحيى بن الحسين في تحليله لحديث النبي: "لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر، أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب، ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم، حتى إذا بلغ الكتاب أجله كان الله المستنصر لنفسه، فيقول: ما منعكم إذ رأيتموني أُعصي أن لا تغضبوا لي" (إلى أن الله) من هذه الجهة ترك الظالمين ولم يأخذهم، لأن الرعية في ظلمهم وتظالمهم فيما بينهم أصناف: فقوم يقولون على الله بالجبر والتشبيه وينفون عنه العدل والتوحيد وينسبون إليه عز وجل، أفعال العباد، ويقولون إن هذا الظلم الذي نزل بهم بقضاء من الله وقدر، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذي نزل بهم من هؤلاء الظالمين، ما قدر الظالم أن يظلمهم، غير أن هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم، فإذا كانت معرفتهم هذه المعرفة، وكان معبودهم الذي يزعمون أنهم يعبدونه هذا فعله بهم، فمتى يصل هؤلاء إلى معرفة الخالق، ومتى يدعونه ويستعينون به على ظالمهم، إنما هم يدعون هذا الذي يزعمون أنه قضى عليهم بهذا الظلم وقدّره، ولهذا يصلون له ويصومون ويحجون، وبه في جميع ما ينزل بهم من الظلم والجور والمصائب في المال والولد والبنون، يستعينون به على دفع هذه المضار والبلوى التي نزلت بهم، فهم يعبدون صورة مصورة. وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والتسديد، وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم. وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدر لهذا الظلم عليهم الذي نزل بهم؟ فهو الذي يدعونه، بزعمهم، أما أنهم لو انصفوا عقولهم، وعرفوا الله عز وجل حق معرفته، ونفوا عنه ظلم عباده، كما نفاه، عز وجل، عن نفسه، ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ودعوا ربهم حينئذ على ظالمهم، إذًا لاستجاب لهم دعوتهم، وكشف ما بهم من الظلم والجور". وهكذا يبدو التاريخ، طبقا لهذا التحليل، فاعلية تحرر يؤسسها الوعي. انظر: الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدول والتوحيد "ضمن" رسائل العدل والتوحيد". نشرة محمد عمارة، ج٢، (دار الهلال)، القاهرة ١٩٧١، ص٨٥- ٨٦

٧٣- "فالوعد والوعيد داخلان في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى، إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، فلابد من أن يفعل، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أنه لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل آلا يخل بالواجب، وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". انظر: قوام الدين ما نكديم: مقدمة شرح الأصول الخمسة (للقاضي عبد الجبار)، (سبق ذكره)، ص ٢٥

سواء في الكتابة في "العدل" أو في التسمية (المغنى في أبواب "التوحيد" و"العدل"). وهكذا فإن ثمة من تنبه إلى أن "ثمة خلاف -عند القاضي عبد الجبار- من جهة التوحيد والعدل. فالقاضي عبد الجبار مستقر في اعتبار التوحيد أسبق من العدل، وهذا السبق إنما جاء لأن التوحيد أولى وآثر وأحرى بالتقديم، لأن قيمته أعلى من قيمة العدل"(٧٤) والحق أنه، وبصرف النظر عن وضع "التوحيد" سابقاً على "العدل"، عند القاضي عبد الجبار، فإنه يلاحظ أن الكيفية التي ينبني بها "التوحيد" في النسق المعتزلي، وعلى نحو يستحيل معه فهمه أو تفسيره إلا بواسطة العدل، إنما تؤول إلى أن ثمة أسبقية بنيوية أو باطنية للعدل على التوحيد عند المعتزلة على العموم، وذلك على العكس تماما من الحال في النسق الأشعري الذي تتضافر فيه الأسبقية الخارجية "للتوحيد" على كافة مسائل النسق، مع الأسبقية البنيوية أو الباطنية له عليها أيضا. والحق أن الإمامة هكذا، (أعني من خلال أسبقية "العدل" وهي جزء جوهري منه، على "التوحيد" ("أسبقية بنيوية أو خارجية وبنيوية معا")، تكتسب طابعا تأسيسيا بالنسبة للنسق المعتزلي بأسره، وهو ما يحيل إلى دور تأسيسي للتاريخ (وهو جزء من الإمامة) بالنسبة للنسق ذاته(٧٥). والحق أن الحضور الفاعل للتاريخ في النسق المعتزلي لا يتدعم فقط من خلال الوضع

٧٤- أحمد فؤاد الأهواني: تصدير "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار، (سبق ذكره)، ص ١٠ والحق أن وضع "التوحيد" سابقا على "العدل" عند القاضي عبد الجبار، يتجاوز مجرد القول بأن "قيمته أعلى من قيمة العدل" إلى أن يكون نتاج أشعرية القاضي القديمة، حيث القاضي "كان في ابتداء حالة يذهب في الأصول مذهب الأشعرية". انظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب "المنية والأمل" تصحيح توماس أرنولد، (دار صادر)، بيروت ١٣١٦هـ، ص٦٦ ولعل ذلك يعني أن الأشعرية الأولى للقاضي عبد الجبار لم تفارق تماما بناء تفكيره، بل تخفت داخل لا وعيه المعرفي وراحت تنتقم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل تماما، وحتى على بناء المضمون أحيانا. بل إنه يلاحظ أن ثمة من تلاميذ القاضي من راح يؤلف "في التوحيد" فقط، ومن دون العدل. (انظر: أبو رشيد النيسابوري: في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٦٥)، وهو ما يعني أن النسق الاعتزالي قد راح يمضي مع القاضي عبد الجبار وخصوصا بعد أن "انتهت إليه الرياسة في المعتزلة، حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه، ومسائله نسخت كتب من تقدمه من المشايخ" (انظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة، ص٦٦) في اتجاه الابتعاد النسبي عن أصوله الأولى.

ولعله يلزم التنويه بأن محاولة معاصرة، عند حسن حنفي، لإعادة بناء علم أصول الدين على نحو يتجاوز الأشعرية، قد جابهت - وهي التي تنظر لنفسها بوصفها استئنافا لمسيرة العلم مع القاضي عبد الجبار- نفس المعضلة، وبحيث بدا التماثل بين المحاولتين لا فتا حقا. فإذ احتفظت محاولة القاضي في بنائها للعلم بالشكل المستقر في النسق الأشعري، واكتفت بصب المضمون الاعتزالي فيه، فإن المحاولة المعاصرة لم تفعل إلا أن حافظت على الشكل المستقر ذاته (ولا يدري المرء ما إذا كان ذلك فعلا واعيا أم انه يتجاوز الوعي)، واجتهدت في تثويره بمضمون يناسب العصر.

٧٥- وهكذا فإنه على العكس تماما من النسق الأشعري، لم يسع النسق المعتزلى إلى إخفاء النسق التاريخي الذي انبثق فيه، بل انه راح، بالأحرى، يؤكد عليه ويبرزه، ولقد بلغ هذا التأكيد والإبراز حد المصير إلى ان "الله يُتعبد بحسب المصالح، فإذا علم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تعبد بحسبه"، وبما يعني أن التاريخ يلعب دورا في تطور المعتقدات وأشكال العبادة. انظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، (ضمن: رسائل العدل والتوحيد) نشرة محمد عماره، ج١ (سبق ذكره)، ص ٢٤١ والحق أن التاريخ يبدو متضافرا على نحو جوهري، مع بناء الكثير من عقائد المعتزلة ذاتها.

التأسيسي للإمامة في النسق (وذلك من خلال كونها جزءا من العدل)، بل ومن خلال جملة أفكار انطوتها الإمامة، وتم فيها استبدال مفهوم "الموازنة" بما ينطوي عليه من السعي إلى بلورة أداة منهجية لقراءة الوقائع التاريخية، بمفهوم "التفضيل" الذي بدا أدنى إلى حكم القيمة المفروض على الوقائع من خارجها، والذي يعيق لذلك إنتاج تاريخ حق لها. وهكذا يتدعم التاريخ، لا من خلال شكل وضع الإمامة في النسق فقط، بل ومن خلال المضمون الذي انطوت عليه أيضا، تماما بمثل ما أن الوضع الهامشي للإمامة في النسق الأشعري لا يؤول وحده إلى تغييب التاريخ وتهميشه، بل وكذا ما انطوى عليه مضمونها من أفكار التفضيل والتكفير.[٧٦]

فإذا انتهت الإمامة عند المعتزلة، وكالحال عند الأشاعرة، إلى درس في التفضيل، فإنه يبدو أن التفضيل المعتزلي قد راح يتأسس ضمن سياق مغاير تماما للسياق الذي تأسس فيه عند الأشاعرة، حيث الأشاعرة قد صاروا إلى أن التفضيل يتأسس على النص[٧٧] أو "الوضع من الله"[٧٨]، فيما صار المعتزلة، في المقابل، إلى تأسيسه على "الطاعة والتقوى لا غير"[٧٩]، أو بعبارة أخرى -على الفعل أو "الوضع من الإنسان". ولعل هذا التباين بينهما ينطوي على ضرب من التباين الأعمق في تصور الشيء موضوع التفضيل (فعلا أو شخصا أو عصرا ... الخ)... حيث التأسيس الأشعري للتفضيل على "النص" يحيل إلى تصور للشيء، موضوع التفضيل، لا ينطوي في ذاته على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلا، بل الوصف له بأي منهما يبدو مجرد إضافة تلحق به من خارجه. وفي المقابل فإن التأسيس المعتزلي للتفضيل ينطوي على تصور للشيء، موضوع التفضل، ينطوي في ذاته على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلا، وبحيث يكون الوصف له بأي منهما، لا إضافة تلحق به من خارجه، بل أخبارا عما ينطوي عليه في باطنه. وإذا كان ذلك يحيل إلى التباين، في حقل الأخلاق، حول التحسين والتقبيح في الأفعال (حيث يُضافان إليها من الخارج حسب الأشاعرة، وباطنان فيها حسب المعتزلة)، وإلى التباين، في حقل الانطولوجيا، بين العَرَضْ -والجوهر بالتالي- لا يبقى زمانين فيضيف الله إليه الوجود، وبين القول بطبائع ذاتية ثابتة للأشياء حسب المعتزلة، فإنه يؤول، في حقل التاريخ، إلى التباين بين تصور الخبر-

---

٧٦- ولعل هذا التقابل يتبدى، على نحو اظهر، من الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول تصور "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، والإمامة جزء منه عند المعتزلة. إذ هو مجرد فرع -والإمامة كذلك- عند الأشاعرة وأهل السنة على العموم، فيما هو أصل من أصول الشريعة عند المعتزلة والخوارج". انظر: محمود كامل أحمد: مفهوم العدل في تفاسير المعتزلة للقرآن، (مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٦

٧٧- إذ التفضيل "لا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام رسول الله". ان ظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (سبق ذكره)، ج٤، ص ١٠٢

٧٨- البزدوي: أصول الدين، (سبق ذكره) ص ٢٠٢

٧٩- البزدوي: أصول الدين، (سبق ذكره)، ص ٢٠٢

موضوع الكتابة التاريخية- لا ينطوي في ذاته، عند الأشاعرة، على ما يتعين به صدقه أو كذبه، بل يلحقانه بالإضافة من سند خارجي (الأمر الذي جعل الكتابة التاريخية ذات طابع إسنادي)، وبين تصوره (أي الخبر) ينطوي في ذاته، عند المعتزلة، على ما يتعين به صدقه أو كذبه، ولذلك فإن صدق الخبر أو كذبه لا يتوقف أبدا على أي إضافة خارجية، بل يرتبط بمجرد الفحص الباطني النقدي له (الأمر الذي كان يمكن أن يتطور إلى كتابة تاريخية ذات طابع تركيبي نقدي)[٨٠].

ولعله يرتبط بذلك ما صار إليه المعتزلة من زعزعة الأساس "النصي" للتفضيل عند الأشاعرة، وذلك عبر تضعيف طرق نقل الأخبار الخاصة بالفضل والمفاضلة من جهة، وإظهار التضارب بين مضامينها من جهة أخرى، فإذ "المشهور من الخلاف فيه (أي التفضيل) قول من يفضل أمير المؤمنين عليه السلام (يقصد الإمام علي) على غيره، وهم على فرقتين: من يفضله قطعا للنصوص الواردة أو لظنه أن وجوه الفضل أكثر، ومنهم من يقول بذلك على ما يقتضيه الظاهر من الأمارات والأفعال، وقول من يقول أن أبا بكر هو الأفضل، والغالب من حالهم أنهم يسلكون في كونه أفضل هاتين الطريقتين، لأن أدلتهم تدل على ذلك من حيث يستدل بعضهم بالنصوص، وبعضهم يذكر وجوه الفضائل"[٨١]، وبما يعني أن ثمة طريقين للاستدلال على الفضل، إحداهما الأخبار والنصوص

٨٠- وإذا كان ليس ثمة نص معتزلي، في التاريخ، يمكن فيه اختبار ما يمكن اعتباره -تبعا لهذا التصور للخبر- كتابة ذات طابع تركيبي نقدي تتجاوز نمط الكتابة الإسنادية السائد، فإن هذا التصور للخبر يتعين صدقه من ذاته، لا من خارجه، إنما يتجلى في سياق تصحيح المعتزلة وردهم لبعض الأحاديث المنسوبة للنبي. ولعل ذلك يستفاد من حوار كان "أبو علي الجبائي" أحد طرفيه، حيث "سأل البركاني أبا علي ، فقال: ما تقول في حديث أبى الزياد عن الأعرج عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، فقال أبو علي هو صحيح. قال البركاني فبهذا الإسناد نُقل حديث حج آدم موسى، فقال أبو علي هذا الخبر باطل، فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما وأبطلت الآخر، قال أبو علي لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل (ثمة ترتيب للأدلة عند المعتزلة يرد فيه العقل أولا ثم الكتاب ثانيا ثم الإجماع... الخ) فقال كيف ذلك، قال أبو علي: أليس في الحديث أن موسى لقى آدم في الجنة، فقال يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، أفعصيته؟ فقال آدم: يا موسى، أرى هذه المعصية فعلتها أنا، أم كتبها الله علي قبل أن أخْلَق بألفي عام. قال موسى بل شيء كان كُتب عليك، قال: فكيف تلومني على شيء كان قد كُتب علي، قال فحجَّ آدم موسى، قال أبو علي: أليس هذا الحديث هكذا؟ قال البركاني: بلى، فقال أبو علي: أليس إذا كان ذلك عذرا لآدم، يكون عذرا لكل كافر وعاص من ذريته، وأن يكون من لامهم محجوجا، فسكت البركاني". وهكذا كان تصحيح الحديث ورده، لا لإسناده، بل لتعارضه مع دليل العقل أساسا. انظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة؛ (سبق ذكره)، ص٤٦ ولعل غياب كتابة تاريخية، عند المعتزلة، تتطور ابتداء من هذا التصحيح النقدي والعقلي لمضمون الخبر، وليس لسنده فقط، إنما يتجلى عن نفس المأزق الذي سبق ظهوره عند الشيعة، وهو العجز عن إنتاج تاريخ يتجاوز تقاليد الكتابة الإسنادية التي كرستها الهيمنة الطاغية للنسق الأشعري.

٨١- القاضي بعد الجبار: المغنى، ج٢٠ (في الإمامة)، (سبق ذكره) ق٢، ص ١١٣

(ويمعنى النص على فضل الشخص)، والأخرى الأمارات والأفعال (ويمعنى أفعال الشخص وملكاته الخاصة)[٨٢]، فإن من المعتزلة من صار إلى "أنه ليس لأحد أن يتعلق بالأخبار (والنصوص) في هذا الباب"[٨٣]، لأنها جميعا أخبار آحاد، "وأعلم أن أخبار الآحاد المروية في هذا الباب لا يمكن الاعتماد عليها، لأن القطع بصحتها إذا لم يمكن، فكذلك القطع بمدلولها... (وكيف ذلك وهي) أخبار متعارضة، حيث فيها ما هو كالنص المصرح في أن أمير المؤمنين أفضل، وفيها (ما هو) كالنص المصرح في أن أبا بكر أفضل".[٨٤] وهكذا فإنه وبعد أن يورد "القاضي" من "الأدلة أقوى ما استدلوا بها على أن أمير المؤمنين أفضل، لأن ما عداها لم يشتهر كشهرتها، وإن كان فيما عداها ما هو أقوى في الدلالة... (فإنه يعقب قائلا) لكنها أخبار آحاد ويعارضها الأخبار المروية في فضل أبى بكر"[٨٥]. وليس من شك في أن الأمر هو كذلك بالنسبة للأخبار المروية في فضل أبى بكر، ولذلك فإنه "لا يمكن لمن يفضّل أبا بكر أن يحتج بتلك الأخبار. وهذه الأخبار أجمع تعارضها، وإنما يجب أن نرجع في ذلك إلى ما ثبت في النقل (وسيُلاحظ أنه غير متوافر أبدا في باب التفضيل) وليس في جملة ما روي في فضل أبى بكر أشهر (لا يقول: أثبت) في النقل مما روي عن أمير المؤمنين"[٨٦]. وكذا فإنه "قد روي عنه (أي النبي) عليه السلام في العباس ما شاكل في دلالة الفضل ما قدمناه... فلم صار بأن يجعل الأفضل بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر لتلك الأخبار أولى من العباس لهذه الأخبار... (وإذ بدا أنه يمكن الاحتجاج هنا بكثرة روايات الفضل في أبى بكر عنها في العباس، فإن القاضي يقطع بأنه) لا يمكن أن يُجعل كثرة الأخبار مرجحا... إذ ليس للإكثار في هذا الباب معنى، لأن الآية الواحدة (أو النص الواحد) في دلالة الفضل كالآيات (أو النصوص)"[٨٧].

٨٢- ولعل ثمة من جمع بين الطريقين، مع التباين في تقديم طريق على آخر. يُستفاد ذلك من قول "القاضي": "فأما أكثر البغداديين من شيوخنا، فإنهم يفضلون عليا عليه السلام، ويسلكون في ذلك طريقين، أحدهما: موازنة الأعمال والفضائل، فيجعلون بإزاء كل فضيلة لأبى بكر فضيلة لعلي عليه السلام، ويبينون أن لفضائله مزية، وهم في بيان المزية على طريقتين: أما أن يجعلوا المزية بزيادة الفضائل، أو بالوجه الذي يعظم به، والثاني: الاعتماد في ذلك على أخبار يروونها في هذا الباب كخبر الطائر وغيره. فأما شيخنا أبو عبد الله فإنه يقطع على أن عليا عليه السلام أفضل لأخبار يقطع بصحتها، ثم بذلك مع موازنة الأعمال، ويبين أن لفضائل أمير المؤمنين مزية على فضائل أبى بكر، بالكثرة، وبالوجوه التي يعظم عليها". انظر: المصدر السابق، ق٢، ص ١٢٠ والملاحظ عدم استقرار المعتزلة على النصوص وحدها في الاستدلال على الفضل، وهو ما سيتطور إلى رفض كامل لها في باب التفضيل على ما سيظهر.

٨٣- المصدر السابق، ق١، ص ٢١٧

٨٤- المصدر السابق، ق٢، ص ١٢١

٨٥- المصدر السابق، ق٢، ص ١٢٧

٨٦- المصدر السابق، ق٢، ص١٢٩

٨٧- المصدر السابق، ص١٣٠-١٣١

وإذ بدا، هكذا، أن كافة النصوص والمرويات في باب التفضيل، هي -حسب المعتزلة- أخبار آحاد لا يمكن أن تكون طريقا لحصول العلم القطعي، وبحيث انتهوا إلى أنه "ليس لأحد أن يتعلق بالأخبار في هذا الباب"، فإنه لم يعد من سبيل أمام المعتزلة إلا الاستدلال على الفضل من "الأمارات والأفعال"، الأمر الذي يعني تجاوز "النص" كأداة لإنتاج الفضل إلى "الموازنة"[٨٨] بين الأعمال والفضائل.

والملاحظ أن هذا التجاوز من "النص" إلى "الموازنة" إنما ينطوي على السعي المعتزلي إلى بناء "التفضيل" على أساس عيني محسوس ومن هنا ما صاروا إليه من "أن ما له مدخل في هذا الباب (باب الموازنة) ليس إلا خصال الفضل، وهي على ضربين: أحدهما علم، والآخر عمل، ويتبع العلم التحرز مما يضاده وينافيه، أو يجري هذا المجرى كالجهل والشبه وما شاكلها، ويتبع العمل التحرز من القبيح. والأعمال التي لها مدخل في هذا الباب قد تكون من أفعال القلوب والعزم وتوطين النفس وما شاكلها. وقد تكون من أفعال الجوارح، وهي على ضربين: أحدهما، نطاق العلم، وذلك كالتعليم والدعاء إليه واستدعاء المبطلين وما شاكل ذلك. والآخر: أفعال الجوارح، وذلك كالجهاد وما يتصل به... وما يدخل تحته من الرأي والسياسة وما يجري هذا المجرى، ولكل ذلك وجوه يقع عليها نحو السبق إليه والتقدم، وامتداد الزمان، وكثرة المشقة فيه، وكثرة النفع فيه فيما يعود على الدين (والدنيا بالطبع)، وفيما يتعلق بالتأسي والاقتداء، فعلى هذه الوجوه يُبنى الكلام في الموازنة"[٨٩] وإذ تتعلق "الموازنة"، هكذا، بمجمل النشاط الإنساني (وعيا وممارسة) في العالم، فإن عناصرها لابد أن تتباين باعتبار ما بين هذا النشاط (سواء على مستوى الأفراد أو العصور) من تباين واختلاف حينا، ووحدة وشراكة حينا آخر. ومن هنا ضرورة العلم بأن "جميع ما ذكروه في الموازنة لا يخرج عن أقسام، منها ما فيه اختلاف...، ومنها ما لا خلاف في بيانه. ومنها ما حصل فيه طريقة الشركة"[٩٠]، وبمعنى أن موازنة بين شخصين أو عصرين إنما تؤول إلى أن ثمة عناصر مشتركة بينهما، وعناصر أخرى لا يكون معها خلاف في فضل أحدهما وتقدمه على الآخر، ثم أخيرا عناصر تثير الاختلاف فيما يتعلق بتعيين

٨٨- لعله يشار هنا، إلى أن ثمة "الموازنة" أيضا كأحد أمور المعاد، وأعني من حيث هي قانون أخروي "يعني وضع الحسنات والسيئات، والطاعات والمعاصي في ميزان واحد. فإذا رجحت الحسنات والطاعات يخصم منها السيئات والمعاصي، وهذا هو التكفير، وبالتالي يسقط العقاب ويدوم الثواب. أما إذا رجحت السيئات والمعاصي، فإنه يخصم منها الثواب، فينقطع الثواب ويدوم العقاب، وهذا هو الإحباط". انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مج٤ (النبوة والمعاد)، (سبق ذكره)، ص٣٨٣، ولعله يبدو أن "الموازنة" كقانون أخروي لا تتمايز بنيويا عن "الموازنة" كقانون تاريخي، وذلك من حيث ينطويان معا على التحليل والموازنة للفعل الإنساني.

٨٩- القاضي عبد الجبار: المغني، ج٢٠، ق٢ (سبق ذكره) ص١٣٤- ١٣٥

٩٠- القاضي عبد الجبار: المغني، ج٢٠، ق٢ (سبق ذكره) ص ١٣٥

الأفضل أو الأكثر تقدما منهما، ولعل المعتزلة قد أرادوا من وراء هذه العناصر موضع الاختلاف، في الموازنة، إفساح المجال أمام قراءة للتاريخ أكثر ثراء وخصوبة، وذلك من حيث لا تتقيد بأي أحكام أولى أو مطلقة على وقائع التاريخ وأحداثه، بل تراه -ومن حيث هو موضع اختلاف- قابلا لأحكام متباينة، بحسب تباين منظور التقييم وزمانه، وأدوات القراءة ومرتكزات التحليل. وأخيرا فإنه يمكن القول -في هذا السياق- أن تصور "الموازنة" (بين الأشخاص والعصور) تنطوي على عناصر اختلاف واشتباه، وعناصر وحدة وشراكة، إنما يتكشف عن تاريخ ينطوي على ضرب من الوحدة، لا تقدر عناصر الاختلاف والاشتباه على طمسها. ولعله يلزم التنويه بأن الاختلاف، المشار إليه في هذا السياق، يتباين بالكلية عما يؤول إليه التاريخ الأشعري من الاختلاف والتفرق، وذلك من حيث يبدو الاختلاف الذي يؤول إليه التاريخ الأشعري علامة انهيار وتدهور، فيما الاختلاف، في التاريخ المعتزلي، علامة ثراء وتطور. وهنا فإنه إذا كان الاختلاف (في الموازنة) يتكشف عن التطور في التاريخ، فإن ما فيها من شراكة وتماثل يؤول -لا جدال- إلى ما يمكن اعتباره وحدة العنصر الإنساني في التاريخ، الأمر الذي يؤول إلى أن التاريخ المعتزلي يمثل، على هذا النحو، لحظة التأليف بين التاريخ الأشعري (وذلك من حيث ينطوي على الاختلاف في صميم بنائه). وبين التاريخ الشيعي (وذلك من حيث ينطوي، رغم الاختلاف في بنائه، على شكل من أشكال الوحدة الإنسانية).

والملاحظ أن المعتزلة قد ركزوا في تحليلهم للأفعال الإنسانية (موضوع الموازنة) على وضعها في إطار سياقاتها التاريخية من جهة، وعلى الوعي بالنتائج والتداعيات التي تترتب عليها في حقب لاحقة من جهة أخرى. وعلى هذا فإن تعيين الفضل والتميز في فعل أو نشاط ما لا يكون بتحليله وتناوله في عزلة عن تاريخه الذي ينتجه، وعن المستقبل الذي يتطور فيه. ولقد تبدى ذلك، على نحو جلي، في سياق مفاضلة المعتزلة بين الإمام علي وبين أبى بكر. إذ صاروا إلى "أن أمير المؤمنين اختص في باب العلم بما ليس لأبى بكر...، لأن الذي أُخذ عنه من العلم لا يساويه غيره فيه، لأن أصول التوحيد والعدل إليه تُضاف وعنه أُخذت، على ما ثبت عن واصل ابن عطاء أخذه عن محمد بن علي (بن الحنفية) وأبى هاشم... ثم قد ثبت عنه عليه السلام من دقيق الكلام في أصول الدين نحو إنكاره الرؤية، ونحو تأديبه على تجويز الحجاب على الله تعالى، ونحو نفيه المكان عن الله، ونحو إضافة العدل إليه، ونحو ما روي في المنزلة بين المنزلتين حتى روى عنه في باب العوض ما يُبنى عليه ذلك... (وفي المقابل) فإنه لا يفي بهذا الوجه شيء من علم غيره، لأن الذي يروي أن أبا بكر دعا إلى الدين حتى أسلم بدعائه الجماعة المذكورة في هذا الباب، وهو يخصهم (أي الجماعة) ويخص الوقت، وليس كذلك النفع الذي ذكرناه (بالنسبة لعلم علي)"[٩١] وهكذا فإنه في مقابل المحدودية التاريخية لعلم أبى

٩١- القاضي عبد الجبار: المغنى. ج٢٠، ق٢ (سبق ذكره)، ص١٣٦- ١٣٧

بكر التي جعلته مخصوصا بوقته، فإن علم الإمام علي قد راح يتجاوز أسوار عصره، متطورا إلى ما يمكن اعتباره جملة أصول المعتزلة في "العدل والتوحيد"[٩٢] الأمر الذي يعني أن ثمة تحليلا للفعل يتجاوز إطار تحققه إلى تتبع ما يتطور إليه لاحقا، (ولعل ذلك أحد تجليات نظرية التوليد)[٩٣]. وحين يصير المعتزلة إلى أنه "أما ما يتصل بالزهد والورع فيهما، وإن كانا قد اشتركا فيه، فلأمير المؤمنين التقدم والسبق من جهات منها (إنه) مع اتساع الأحوال فيما يخص ويعم من الأموال، كان عليه السلام يلبس أدون الثياب، ويأكل أخشن الطعام، حتى كان يقطع من أطراف كمه ما لا تقع الحاجة إليه ويرقع سراويله، ويتحرز التحرز الشديد في هذا الباب"[٩٤]، فإن ذلك يحيل إلى تحليل للفعل في إطار جملة السياقات التاريخية التي تحقق فيها. وإذ تؤول "الموازنة" هكذا إلى ضرب من التحديد الصارم للفعل، بسياق تحققه وإنتاجه (أولا)، وسياق تطوره وإثماره (ثانيا)، فإن ذلك يؤكد على كونها تمثل تأسيسا للتاريخ، لا تعاليا عليه.

ولعله يمكن القول، تبعا لذلك، بأن التفضيل يتأسس من خلال "الموازنة" يمثل تجاوزا (بالمعنى المعرفي) كليا للتفضيل يتأسس على "النص". فإذا بدا، فيما سبق[٩٥]، أن التفضيل عبر النص (وهو التفضيل الأشعري) أدنى إلى حكم القيمة المفروض على الواقع من خارجه، قصد تقييم الماضي وتوجيهه، بإسقاط العديد من التصورات المتخيلة عليه، على نحو يدعم سياسة الحاضر[٩٦]، وهو ما تبدى في الإصرار على ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل بحسب ترتيبهم في الإمامة، باعتبار "أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر"[٩٧]، فإن التفضيل عبر الموازنة قد بدا أداة تحليل، لا أداة تقييم

٩٢- وهكذا فإنه في مقابل شيعة علي، الذين صاروا إلى أن "علوم الأئمة وعلى رأسهم الإمام علي) وحكمتهم تامة، سرمدية أبدية على مر العصور والأزمان "انظر: النيسابوري: إثبات الإمامة، (سبق ذكره)، ص.٨٥ فإن المعتزلة قد حافظوا على تصورهم لعلم الإمام علي علما تاريخيا، أعني نتج من التاريخ، ويحقق فيه تمامه واكتماله.

٩٣- ولعل ذلك يتكشف عن تصور للمستقبل يتناقض بالكلية مع تصوره حسب الأشاعرة، وذلك من حيث يحيل، من جهة، إلى تصوره كإطار تطور واكتمال، لا تدهور وانهيار، ويحيل من جهة أخرى إلى تصور الزمان صيرورة ينفتح فيها المستقبل على الماضي، وبما يعني انه ليس لحظات أو آنات مغلقة منفصلة، لا انفتاح للواحدة منها على الأخرى.

٩٤- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢، ق٢ (سبق ذكره)، ص ١٤١

٩٥- انظر تفصيل ذلك في الفصل الخاص عن التفضيل الأشعري.

٩٦- فإذا راحت دولة الخلافة ترى، على الدوام، ما يؤسس شرعيتها في الماضي، أعني فيما حدث بعد وفاة النبي، فإن قراءة لهذا الماضي من خلال كونه يكرس هيمنة "الأقوى"، اجتماعيا وسياسيا"، وليس سيادة "الأفضل"، لابد أن تؤول إلى إعادة النظر فيه ونقده، الأمر الذي يمثل زعزعة، لا ريب فيها، للدولة القائمة آنذاك. ومن هنا الإصرار على ربط التراتب في "الفضل" بالتراتب في "التحقق".

٩٧- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٤٣٠

وتوجيه، وأعني أداة عقلية منهجية لتحليل الواقع، على نحو يتجاوز إخضاعه لأي أحكام قيمة، وذلك قصد تحريره من سطوة التوجيه السياسي وطغيانه، وهو ما تبدي جليا في رفض "التعلق بالتقدم في الإمامة على التقدم في الفضل"(٩٨)، وبما يعني رفض ترتيب الأئمة في الفضل بحسب ترتيبهم في الإمامة، حيث "ليس من شرط الإمام كونه الأفضل"(٩٩) وهكذا فإنه إذ التفضيل، عند الأشاعرة، ينبني على القول بالأولوية المطلقة للمتحقق ابتداء من أن السابق في التحقق أفضل على الدوام من كل من يليه، فإن المعتزلة قد صاروا إلى الزعزعة الدائمة لهذا التصور، وذلك من خلال فك الارتباط بين السبق في التحقق والسبق في الفضل(١٠٠)، وبحيث يصح -تبعا لذلك- تصور الانتقال من السابق إلى اللاحق، بمثابة انتقال من الأقل فضلا إلى الأفضل(١٠١)، وذلك على العكس تماما من "الحال عند الأشاعرة، الذين يستحيل عندهم تصور الانتقال من السابق إلى اللاحق إلا انتقالا من الأفضل إلى الأقل فضلا. ولعل ذلك ينطوي على تصور الفضل عند المعتزلة أفقا مفتوحا لا يقبل الانحصار في نقطة ما، وبما يعني أنه ليس -كالحال عند الأشاعرة- واقعة نهائية مكتملة، أو معطى مطلق، لا يقبل التجاوز والتخطي، بل صيرورة وممارسة يمكن في سياقها التخطي والتجاوز إلى الأكثر فضلا على الدوام. ولعل ذلك يحيل إلى تصور للتاريخ يقبل التجاوز والتخطي، وذلك من حيث لا ينطوي، في صميم بنائه، على لحظة اكتمال نموذجية مطلقة يكون مساره ابتداء منها انهيارا وتدهورا متلاحقا، الأمر الذي يستحيل معه أي تجاوز، لأن التاريخ لا يعرف أبدا أي سبيل للانفلات من هذا التدهور، إلا

٩٨- لقاضي عبد الجبار: المغني، ج٢٠، ق٢ (سبق ذكره)، ص ١٢١

٩٩- المصدر السابق، ص ١٢١

١٠٠- فإذ "قال قائلون: لا ندري أبو بكر أفضل أم علي، فإن كان أبو بكر أفضل، فيجوز أن يكون عمر أفضل من علي، ويجوز أن يكون علي أفضل من عمر، وإن كان علي أفضل من عمر، فهو أفضل من عثمان، لأن عمر أفضل من عثمان، وإن كان عمر أفضل من علي فيجوز أن يكون علي أفضل من عثمان، ويجوز أن يكون عثمان أفضل من علي، وهذا قول الجبائي". فإنهم كانوا، بذلك التجويز والترجيح، يخلخلون الربط الأشعري القاطع بين التحقق في الخلافة وبين المكانة في الفضل. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢ (سبق ذكره)، ص١٣١-١٣٢. ولعل ذلك يحيل إلى نمط في كتابة التاريخ، يتجاوز ما استقرت عليه الكتابة الأشعرية لأحداث هذه الحقبة، من إسقاط تصوراتها المثالية عليها، بكيفية قاطعة وواحدة تقريبا، إلى كتابة ذات طابع ترجيحي وتساؤلي والحق انه يبدو، هكذا، أن ثمة مفاهيم ثلاثة قد تبلورت لقراءة أحداث هذه الحقبة المؤسسة، أولها (مفهوم القبيلة)، وهو يهيمن على كتابات الإخباريين على نحو خاص (كالطبري وابن قتيبة مثلا)، وثانيها (مفهوم الفضيلة) وهو المهيمن على مجمل القراءة الأشعرية وأخيرا (مفهوم الموازنة) الذي يعد مفتاح القراءة الاعتزالية.

١٠١- فإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية، واستعداده للنظر فيها، والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون، ما لم يكن لمن تقدمه من اسلافه وآبائه". محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٢٨

الإلحاح على تكرار "النموذجي" فيه، وليس تجاوزه بعد استيعابه واحتوائه بالطبع. والحق أن ذلك يتفق تماما مع تصور التاريخ المعتزلي، من خلال الموازنة، نشاطا خلاقا يحققه الإنسان بعلمه وعمله. إذ الموازنة تعني أن شيئا ما يكون "الأفضل" من غيره، لانطوائه على خصائص ذاتية تجعله كذلك، وليس لأمر عارض يضاف إليه من خارجه... ومن هنا فإن لحظة في التاريخ ليست أفضل من أخرى، لإضافة تلحقها من الخارج (كأن يقال -مثلا- أنها الأفضل لقربها من عصر النبوة)[١٠٢]، بل لما تنطوي عليه من خصائص ذاتية تحددت، عند المعتزلة، بالعلم والعمل خاصة. وإذ العلم والعمل يخضعان، في صميم بنائهما، للتجاوز والتخطي، فإن ذلك يحيل إلى تصور "للنموذجي" في التاريخ المعتزلي، ليس معطى مطلقا ينحصر في إطار لحظة ما تقع في الماضي (كما هو الحال عند الأشاعرة)، بل صيرورة تحقق مستمرة يغدو معها التاريخ نزوعا دائما إلى ما لم يكنه بعد. ليس التاريخ، إذن، حركة انهيار وسقوط مستمرة، بالنسبة لماضيه النموذجي" المكتمل، بل هو سعي دائب إلى الإمساك بهذا "النموذجي" الذي يبدو أنه لا يكتمل أبدا، بل يبقى على الدوام، في طور التحقق والاكتمال بفاعلية الإنسان ووعيه الخلاق.

وإذ ينطوي ذلك على تصور "النموذجي"، في التاريخ، لا موضوع تكرار، بل صيرورة تحقق واكتمال، فإنه يدل -فيما يتعلق بعلاقة التاريخ بالوحي- على إمكان تصور الوحي، ضمن التاريخ المعتزلي، خطابا مفتوحا يتحقق اكتماله عبر الإغناء المتنامي بضروب شتى من الخبرة والتطور، وليس مقولة مغلقة صماء لا تقبل شيئا إلا مجرد الاجترار والتكرار، ولا تنفتح البتة على شيء خارجها. والحق أن تصور الوحي هكذا، أعني بناءا يسع العالم خارجه ويتسع به في آن معا، وبما يعني ضربا من الإحالة المتبادلة بينهما، هو ما يحفظ للوحي وجوده الفعال وحياته الحقة، لأنه يستحيل حال كونه مقولة مغلقة تحيل فقط، ومن دون أن يُحال إليها، إلا اضمحلاله ومواته. وهكذا يتكشف التصور المعتزلي للتاريخ، لا عن الحضور الفعال للإنسان (ممارسة ووعيا) فقط، بل وللوحي كذلك. وضمن هذا السياق، فإن التاريخ يكون جزءا من بناء "الوحي"، وذلك باعتباره (أي التاريخ) الفضاء الذي يتكشف فيه (الوحي) عن سائر ما يتطويه من ممكنات يستحيل انبثاقها إلا عبر الفاعلية الخلاقة للإنسان (وعيا وممارسة) في العالم. والحق أن ذلك يحيل إلى الطابع الإحالي (أو التعالقي) بين كل من التاريخ والإنسان والوحي، وذلك على العكس تماما مما بدا -فيما سبق- أن النسق الأشعري يصير إليه، ابتداء من نظامه

١٠٢- ولعله يمكن القول، هنا، بلزوم تضعيف المعتزلة للحديث الشهير، في هذا الباب، والذي ينسب فيه إلى النبي قوله "خير القرون قرني، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه"، لأن خير القرون عندهم لابد أن يكون القرن الأكثر تقدما في بابي العلم والعمل على وجه الخصوص. والحق أنه يلاحظ عدم توظيف المعتزلة لهذا الحديث في سياق التفضيل، انطلاقا من كونه كغيره من الأخبار التي لا يمكن التعلق بها في باب التفضيل لأنها أخبار آحاد.

البنيوي القائم على الانفصال وفك الروابط بين مقولاته، حيث التاريخ بلا إنسان،. والإنسان بلا فعل.. والوحي يفتقر إليهما معا (أي الإنسان والتاريخ).

والملاحظ أنه إذا كان التاريخ الأشعري قد آل -ابتداء من تصوره اغترابا عن الوحي وتدهورا له- إلى أن يكون مسيرة تدهور يميزها "التكفير"، فإن التاريخ المعتزلي يبدو -ابتداء من تصوره جزءا من بناء الوحي- صيرورة تطور ينجزها "التأويل"، الأمر الذي يعني أن التاريخ المعتزلي هو، في جوهره، تجاوز "للتكفير" إلى "التأويل"، فإن تكشُّف الوحي عن جملة الممكنات الكامنة فيه هو مما يستحيل، لاشك، إلا عبر ممارسة تأويلية، لا ترى "المعنى" في الوحي "معطى مطلقا" لا يتجاوز إطار اللغة، بل "تكوينا تاريخيا" يتجاوز الوحي بما هو بنية لغوية إلى العالم خارجه، الأمر الذي يعني أن دلالة "التأويل" ليست معرفية فقط، تتعلق برفع التناقض حال ظهوره بين نص الوحي وبين ما تقرَّر في العقل من أصول، بل هي أيضا دلالة تاريخية تتعلق بإعادة بناء المعنى في سياق تطورات مستجدة. ولعل ذلك يُستفاد مما صار إليه القاضي عبد الجبار، في تبرير وجود المحكم والمشابه -وهو أساس التأويل- في أصل الوحي، من "أن ذلك ربما يكون أصلح وأقوى في المعرفة، وفي رغبة كل الناس في النظر في القرآن إذا طلبوا آية تدل على قولهم"[١٠٣]. فاذ يبدو الوحي، هكذا، أفقا مفتوحا على نحو يحقق رغبة البشر، على مدى التاريخ، في النظر فيه إذا طلبوا آية تدل على قولهم في شيء ما، فإن ذلك يعني تصورا لدلالة الوحي يتجاوز إنتاجها إطاره اللغوي إلى التاريخ الذي ينطويه.

وإذ التأويل، هكذا، يحيل إلى ضرب من التجاوز (تاريخيا ومعرفيا) في بناء المعنى، فإنه -وحسب طبيعته الخاصة- ينطوي أيضا على الاقرار بالتعدد، بل إنه يفترضه ويتأسس عليه، حتى ليبدو وكأنه لا معنى للتأويل بلا حضور للتعدد (اجتماعيا وتاريخيا) في صميم بنائه. وهكذا يؤول التأويل إلى تصور التعدد والاختلاف، لا انحرافا لابد من رفعه (كما هو الحال عند الأشاعرة)، بل واقعة ينطويها العالم في بنائه، ويتسع لها الوحي بطبيعته. وضمن هذا السياق من الإقرار بالتعدد، فإنه يلاحظ الغياب التام لآلية التكفير (وبما تنطوي عليه من إقصاء التعدد ونفي الاختلاف)، من النسق المعتزلي. ولعل ذلك يتضح من صياغتهم للحديث المشهور عن افتراق الأمة، حيث يتجاوزون ما استقرت عليه الصياغة الأشعرية للحديث، من تكفير كافة الفرق والاجتهادات الأخرى وادانتها، إلى الاكتفاء بتخصيص فرقتهم بأنها خير الفرق وأبرُّها وأتقاها... ومن دون أن تكون وحدها "الناجية" وما عداها لا هالكون في النار.[١٠٤]. ولهذا فإنهم (أعني المعتزلة) في تمييزهم لأنفسهم عن الفرق الأخرى لا

١٠٣- القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص٥٢.

١٠٤- إذ الحديث في أحد صياغات المعتزلة: "ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة" ة انظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة، (سبق ذكره)، ص٤٠٢.

يتجاوزون حدود القول بأن أسانيد مذاهب هذه الفرق لا ترقى أبدا إلى صحة أو قوة السند المعتزلي الذي يجتهدون في الارتداد به إلى الإمام علي[١٠٥]. وهكذا فإنه ليس ثمة من تكفير أو تأثيم للآخر، بل ثمة الاختلاف معه ضمن حدود نفس الثقافة، وهو اختلاف لم يمنع المعتزلة من السعي إلى التماس عناصر الاتفاق بينهم وبين هذا الذي يختلفون معه.[١٠٦] ولعل ذلك يكشف، لا عن الإقرار بالاختلاف فقط، بل وعن السعي إلى استيعابه أيضا. إذ الاختلاف، هنا هو دالة السعي الدائب للفاعلية الإنسانية الخلاقة إلى تحقيق اكتمال الوحي (من حيث هو ثقافة) وإغنائه بشتى ضروب الخبرة والتطور، على نحو يسمح بتحقيق ما ينطوي عليه من ممكنات في صور وأشكال وجود لا يتوقف معها الوحي عن النماء والتجدد.

وأخيرا فإن تحقق الفاعلية الإنسانية وحضورها في التاريخ المعتزلي، إنما يتجاوز هذا الضرب من التحقق النظري، في إثراء الوحي وكشف ممكناته، إلى ضرب من التحقق العيني في أنماط الممارسة التاريخية بين البشر. فإذ "العدل" -حسب المعتزلة- لا مجرد اعتقاد فقط، بل تحققا في العالم أيضا، فإن ذلك قد جعل النسق المعتزلي يتسع لقضايا من قبيل الآجال والأرزاق والأسعار، أو ما يسمى بأفعال "الوعي الاجتماعي"[١٠٧]، التي تتعلق بأنماط من العلاقات بين الأفراد ذات طابع عيني ملموس[١٠٨]. وهنا يلاحظ أنه إذا كان "العدل" التمثل إطار التحقق النظري للفاعلية الإنسانية على صعيد القدرة والإرادة والاستطاعة وغيرها من المسائل النظرية (والتي تبدو بمثابة التعّين الأول للذات قبل تخارجها في موضوع)، فإن مسائل الآجال والأرزاق والأسعار تمثل إطار التحقق العيني لهذه

١٠٥- المصدر السابق، ص.٤

١٠٦-"فسنا ندفع -على قول الخياط- أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل، ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام. وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة.. فإذا اكملت في الإنسان هذه الأصول الخمس، فهو معتزلي". انظر: الخياط: الانتصار، نشرة محمد حجازي (مكتبة الثقافة الدينية)، القاهرة، ١٩٨٨، ص.١٨٨ ولعله يلاحظ أن "الخياط" لم يقل أن من كملت فيه هذه الأصول الخمس هو وحده "المسلم أو المؤمن أو الناجي"، ومن سواه هو الكافر الهالك، بل خصه فقط بأنه "معتزلي".

١٠٧- انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة" مج٣ (العدل)، (سبق ذكره)، ص٣٢٩- ٣٧٠

١٠٨- وهنا يشار إلى أن الأشاعرة قد صاروا، فيما يتعلق بهذه المسائل، إلى أنها "فن من العلم لا يضر تركه ة وان تضييع الوقت بهذا الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره، ولا يعرف قدر بقية عمره. وأنه لا قيمة له، فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم". انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص١٠٧، ١١١ وهكذا فإنه في مقابل الاعتبار المعتزلي لهذه المسائل بوصفها تحققات للعدل، فإنه لا شيء عند الأشاعرة إلا تهميشها وتغييبها باعتبارها من غير المهمات التي يضيع بها الوقت.

الفاعلية، وذلك على مستوى السعي إلى بناء عالم لا مكان فيه لكل ضروب القبح، من الموت المجاني، إلى الظلم والتعسف في توزيع الثروات، إلى احتكار السلع استغلالا لحوائج الناس. ومن هنا ما صار إليه المعتزلة (في الآجال) من أن المقتول ليس ميتا بأجله، بل انقطع عليه أجله بفعل قاتله[١٠٩]، ولهذا "فرّق الله بين القتل والموت، فكان القتل من عباده فعلا، والموت، عز وجل، منه حتما. وقال: "ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل، إنه كان منصورا"، فقال "قتل مظلوما"، فأخبر بقوله "مظلوما" أن له قاتلا ظلوما عنيدا، "وما ربك بظلام للعبيد"، فإن كان قتل بأجله، فأين الظلم ممن قد استوفى كل أمله وفنيت حياته، وجاءت وفاته"[١١٠] وهكذا فإنه ليس بالوسع التخفي خلف القول "بالأجل والقضاء" فرارا من الإحساس بالمسئولية عن ضروب الموت الظالم الذي يتعرض له البشر (الذين لا صوت لهم خاصة) على مدى التاريخ، إن من خلال جرائم الأفراد أو جرائم السلطة وإهمالها في توفير شروط الحياة الآمنة، أو حتى خلال الحروب العدوانية، حيث المعتزلة "لا يفرقون في ذلك بين الجم الغفير والعدد اليسير إذا أتى القتل عليهم"[١١١]. ولعل هذا الإحساس بالمسئولية تجاه الموت الذي يحيق بالبشر ظلما أو تقصيرا، هو الذي دفع المعتزلة إلى التحفظ على الموت حتى حين يتعلق بقضية سامية، كقضية الثورة على أئمة الجور التي اشترطوا لها، أن يكونوا جماعة تحت قيادة إمام، ويُحتمل النصر لهم... وبعبارتهم فإن الثورة لا تجوز إلا "إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه... (وهكذا فإنهم) أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه"[١١٢]، وذلك حتى لا يكون موتهم مجانيا لا أثر له في تغيير الواقع وإصلاحه، وأعني حتى يكون موتا تاريخيا، لا طبيعيا.

وفيما يتعلق "بالأرزاق"، فإن المعتزلة –وعلى العكس تماما من الأشاعرة– قد صاروا إلى "أن الرزق هو المِلك، أو ما إنتُفع به من المِلك... (لأن) صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية المِلك (وهو مذهب الأشاعرة) يلزم أن يكون الغصب رزقا للغاصب إذا انتفع به، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى، وتوجيه اللائمة عليه فيه"[١١٣]. وإذن فقد بدا للمعتزلة أن صرف الرزق إلى مجرد الانتفاع، كما يفعل الأشاعرة، مما يمكن معه أن يكون الغصب رزقا للغاصب إذا انتفع به، الأمر الذي يعني إمكان التخفي خلف مقولة "الرزق" والتغطية بها على كل ضروب النهب والاغتصاب لأموال الآخرين

١٠٩– فقد بدا لهم "أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى فترة، والقاتل قاطع بذلك أجله". انظر: الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٦٢

١١٠– الإمام يحيى بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج٢ (سبق ذكره)، ص ١٦٢

١١١– القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١١ (التكليف)، (سبق ذكره)، ص ٤

١١٣– الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٦٤

(وخصوصا الضعفاء)... ومن هنا اشتراطهم الملك مع الانتفاع في الرزق تمييزا له عن الاغتصاب الذي يقتضي مجرد الانتفاع دون الملك، والحق أن التناول المعتزلي لمسألة "الأرزاق" يكاد أن يكون بأسره مكرسا للتمييز بين الرزق والاغتصاب من جهة، والتأكيد -في ارتباط مع هذا التمييز- على اثبات فاعلية للإنسان في مجال الأرزاق. ولعل السعي المعتزلي إلى مناهضة الاغتصاب والظلم والتعسف في توزيع الثروات، وتمييزه عن الرزق يتبدى، جليا، فيما صاروا إليه من أن الله "يبين ذلك بما قسم بين عباده من الأرزاق ورفق عليهم الأرفاق، ومن ذلك ما حكم به في الغنائم والصدقات، وما جعل من ذلك لذوي المسكنة والفاقات، فقال سبحانه: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب)، فحكم بذلك (أي الصدقات) لمن سمي من أولئك (أي الفقراء والمساكين)، فحرمهم ذلك الفاسقون، وأكله دونهم الظالمون.. فكيف يقال.. أن الله سبحانه رزق هؤلاء الظالمين وقد حكم به في كتابه للفقراء والمساكين"[114]. فليس رزقا ذلك دون شك، بل اغتصاب وتعدي، وإذا كان الله يقول، "سبحانه: (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم)، فخالف على ذلك الفاجرون، ورفضوا ما جاء به خاتم النبيين من الله، فجعلوه دولة بين أغنيائهم، وحرموه من جعله الله له من فقرائهم، عماية وصمما، ومجاهرة لله وظلما، فأخذوا ما جعل الله لغيرهم... فكيف يقال أن الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين إلا أن يُقال، انه جعله لمن حكم له به من ضعفة المسلمين، ثم انتزعه منهم فجعله رزقا للأغنياء الفاسقين دونهم، (ولكن) كيف يكون ذلك والله سبحانه يقول: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"[115]. وهكذا أيضا، فإن ذلك ليس رزقا، بل ظلم واعتساف من الأغنياء في توزيع الثروات والأموال بأن يجعلوها دولة بينهم من دون الفقراء والضعفاء.

وإذا كان هذا التمييز للرزق من الاغتصاب قد بدا جوهريا لتقويم سلوك فردي راح يتخفى خلف (الرزق) لتبرير اغتصابه لحقوق الآخرين، فإن له دلالة أعمق تتجاوز مجرد الطموح إلى تقويم السلوك الفردي إلى نقد الأساس الاقتصادي للدولة الخراجية القائمة آنذاك وتقويمه. فتلك الدولة لم تعرف -حسب التحليل الخلدوني الأوفى لها- إلا أن "تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها ة، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا (الضعفاء بالطبع)، وخرجها من أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المصر. وهو الأكثر (والأقوى)، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم"[116] وإذن فإنها دولة (الخراج) من جهة، و(العطاء) من جهة أخرى، وفيما تكون صارمة في جمع خراجها من رعاياها، فإنها

١١٤- الإمام يحيى بن الحسين: الرد والاحتجاج، (سبق ذكره)، ص ١٧٠

١١٥- المصدر السابق، ص ١٧١

١١٦- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، (سبق ذكره)، ص ٨٨٤

تكون سخية في صرف عطاياها لبطانتها وحاشيتها(١١٧). ومن غير شك فإنها (أي الدولة) لم تكن ترى، في هذا الجمع من الرعية، والإنفاق في الحاشية والبطانة، أي نوع من الاغتصاب، بل هو الانتفاع بما تراه حقا ورزقا. وإذ الأمر هكذا يتجاوز حدود نقد "الفرد" إلى نقد "الدولة"(١١٨)، فإن في ذلك ما يدل على كونه يتجاوز دائرة التقويم "الأخلاقي" إلى التأسيس "التاريخي".

وأخيرا فإن بحث المعتزلة في "الأسعار" يتجاوز مجرد هذا النقد للدولة، إلى تأكيد دورها في كسر الاحتكار ومنع الاستغلال. وهنا أيضا فإنه لا سبيل للتخفي خلف القول بأن "الأسعار غلاء ورخصا من قِبَل الله تعالى"(١١٩). لإطلاقها بمعزل عن أي سيطرة، حيث "أطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أفعال العباد"(١٢٠)، وبما يعني إمكان السيطرة عليه والتحكم فيه. ومن هنا ما صاروا إليه من تجويز

١١٧- والحق أن الدولة الإسلامية تكاد أن تكون قد اضطرت لهذه الممارسة على مدى تاريخها كله، كنتيجة لازمة لطبيعة بنائها السياسي والاقتصادي.

١١٨- وهنا يُشار، على وجه الخصوص، إلى أن الجانب الأكبر من نقد أوائل المعتزلة القاسي للدولة الأموية، قد انصرف إلى فضح وتعرية ما تمارسه من الاغتصاب لأموال رعاياها، متخفية خلف قول هشام بن عبد الملك، انه: "عطاء الله لنا". ولقد كان ذلك ما بلوره "معبد الجهني" في سؤاله "للحسن البصري": "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجري على قدر الله، فرد الحسن: كذب أعداء الله.. الذين "يتكئ أحدهم -على قول الحسن في موضع آخر- على شماله، فيأكل من غير ماله، طعامه غصب، وخدمه سخرة، يدعو بحلو بعد حامض، وبحار بعد بارد، ورطب بعد يابس، حتى إذا أخذته الكظة تجشا من البشم (أي التخمة)". انظر: المرتضى: أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٤، ق١، ص ١٥٥ لكن النقد الأكثر دلالة لهذا الغصب الأموي المتخفي خلف قوله هشام بن عبد الملك بأنه "عطاء الله لهم" قد جاء من "غيلان الدمشقي" (على رأس الطبقة الرابعة في الاعتزال)، والذي جاءت قولة هشام ردا على انتقاداته بالذات. إذ يروي القاضي عبد الجبار -في الطبقات- أن عمر بن عبد العزيز (وهو الخليفة الأموي الوحيد الذي أيده المعتزلة وناصروه، وقالوا في تبرير ذلك: "أن عمر بن العزيز كان إماما، لا بالتفويض المتقدم، لكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل. انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢٠، ق٢، ص١٥٠).. يروى القاضي أن عمر بن عبد العزيز خاطب غيلان بعد مناظرة بينهما في العدل، قائلا: "أعني (ساعدني) على ما أنا فيه، فقال غيلان ولني بيع الخزائن ورد المظالم (وهو اختيار دال)، فولاه، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف رسول الله بغير سنته وسيرته، وكان فيما ينادي عليه جوارب خز، فبلغ (ثمنها) ثلاثين الف درهم.. فقال غيلان: من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء أئمة هدى وهذا متاعهم.. والناس يموتون من الجوع ة والملاحظ أن هشام حين وجد أن قوله "هذا عطاء الله لنا" غير مجد في الرد على انتقادات غيلان العنيفة، قد قام بصلبه أثر توليه أحوال بني أمية. انظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة، (سبق ذكره)، ص ١٦ وهكذا يتكامل النقد المعتزلي للدولة الأموية التي لم تعرف -فيما أدركوا- إلا "الجبر" في العقيدة، و"الاستبداد" في السياسة، و"الغصب" في الاقتصاد. والحق أن الواحد من هذا الثلاثي يؤسس للآخر ويتأسس به في آن معا.

١١٩- الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره)، ص ٣٣٠

١٢٠- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٦٧

"أن يرى الإمام المصلحة في تسعير بعض الأمتعة عليهم على التعديل، من حيث لا يلحقهم مضرة، ويتراض منهم، أو بكرهٍ على ذلك إذا رأي أن ما يجري من التسعير أنشأه بعض الظلمّة، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم. فإن له إذا كان الحال أن يجبر على ضرب من السعر لا يُتعدّى، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي"(١٢١) والحق أن هذا الانتقال المعتزلي بالأسعار من كونها خارج أي هيمنة، إلى كونها تخضع للتحكم والسيطرة، لا يحيل فقط إلى دور للدولة، بل يحيل -وهو الأهم إلى الانتقال بها (أي الأسعار) من كونها مسألة "طبيعية" تحددها آليات لا تخص الإنسان، إلى كونها مسألة "تاريخية" تتحدد ضمن شروط إنسانية خالصة.

والحق أنه يبدو، هكذا، أن البناء المعتزلي لأفعال الوعي الاجتماعي (أو الآجال والأرزاق والأسعار)، إنما يتكشف عن السعي إلى الانتقال بها من سياق ما هو "طبيعي" أو مالا هيمنة للإنسان عليه (وهو مذهب الأشاعرة دوما)، إلى ما هو "تاريخي"، أو الخاضع للوعي والهيمنة، فقد بدا ذلك في "الآجال"، حيث السعي إلى مناهضة الموت المجاني والارتفاع به، في حالة الثورة تحديدا، إلى أن يكون موتا تاريخيا، لا طبيعيا فقط، أي موتا تترتب عليه نتائج مضمونة في اصلاح العالم وتغييره نحو الأفضل. وليس من شك في أن التحول نفسه يتبدى، وعلى نحو أظهر، في "اشتراط المعتزلة في الرزق أن يكون بحيث يصح تملّكه، (حتى أن) مالا يُتملّك عندهم لا يسمى رزقا"(١٢٢). إذ الحق أن التصور الأشعري للرزق (وهو ما بلور المعتزلة تصورهم في مقابله)، يتعلق بأن "كل من أكل شيئا أو شرب، فإنما تناول رزق نفسه، حلالا كان أو حراما"(١٢٣)، وهو مما يتلاءم وحالة الوجود الطبيعي، لا التاريخي للإنسان. فحيث الوجود الإنساني لم يتشكل بعد في هياكل تاريخية من صنع الإنسان، فإن كل شيء يكون على الطبيعة، وبمعنى أنه لا يخص أحدا بعينه، "فيد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك"(١٢٤)، ولهذا فإن كل من تناول شيئا فإنما تناول رزقه بالفعل، وأما في إطار وجود تاريخي دخل فيه العالم بأشيائه في حيز "الملك" الإنساني، فإنه يستحيل القول بأن كل من تناول شيئا فإنما تناول رزقه، لأن كل شيء في العالم صار يخص إنسانا بعينه، أعني أنه انتقل من وجوده "الطبيعي" إلى وجود "تاريخي" تصنعه علاقته مع الإنسان(١٢٥)

١٢١- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١١ (سبق ذكره)، ص ٥٧

١٢٢- ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (سبق ذكره)، ص ٩٠٧

١٢٣- البغدادي: أصول الدين (سبق ذكره)، ص ١٤٤

١٢٤- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، (سبق ذكره)، ص ٩٠٦

١٢٥- ولعله يلاحظ انه يستحيل، في سياق "الانتفاع" الأشعري، تصور علاقة جوهرية بين إنسان ما، وبين شيء بعينه، وذلك من حيث إن كل شيء يمكن، من الناحية النظرية، أن يكون رزق كل إنسان. والحق انه إذا كان يمكن الحديث، فيما يتعلق بالانتفاع، عن علاقة ما، فإنها علاقة "استهلاك". وهي علاقة بسيطة ساذجة ومن جانب واحد، فيما يحيل "الملك" إلى علاقة "الاستعمال"، وهي علاقة مركبة مزدوجة يتبادل الجانبان فيها التأثير.

وهكذا فإن اشتراط الملك في الرزق، بوصفه ضربا من العلاقة بين الإنسان والشيء، يكشف عن انتقال الإنسان والأشياء في العالم إلى طور الوجود التاريخي.

والحق أنه إذا كان يمكن القول، هكذا، أن ثمة صياغة أشعرية لمسائل "الآجال، والأرزاق والأسعار"، تتناسب مع تصور الوجود الإنساني في حالة الطبيعة، في مقابل صياغة معتزلية للمسائل ذاتها تتفق مع تصور هذا الوجود على نحو تاريخي، فإن ذلك يتكشف عن ضرب من التمايز في تصور العلاقات الاجتماعية بين البشر. فهي وضعية وطبيعية ولا هيمنة للإنسان عليها، حسب الأشاعرة، فيما هي تاريخية انتجها الإنسان وأخضعها لوعيه، حسب المعتزلة. وإذ تحيل طبيعتها ووضعيتها إلى سكونها وجمودها، الأمر الذي يعكس نمط وجود اجتماعي استاتيكي وثابت، فإن تصورها، في المقابل، على نحو تاريخي يحيل إلى كونها تقبل التجاوز والتخطي، الأمر الذي يعكس نمط وجود اجتماعي حركي ومتطور. وهكذا يؤول الأمر، أخيرا، إلى التقابل بين الثبات في المجتمع والتاريخ، حسب الأشاعرة، وبين التغير والتطور فيهما حسب المعتزلة. ومن غير شك فإنه إذا كان هذا التقابل يتبدى عن التصادم على صعيد الأيديولوجيا، فإنه لابد أن ينطوي على التباين على صعيد المعرفة أيضا. ولعل ذلك يقتضي تحليلا لما يؤسس التاريخ المعتزلي معرفيا.

الفصل السادس

الأسس المعرفية
للخطاب التاريخي المعتزلي

لعله بدا أن التاريخ المعتزلي يمثل، من خلال استبدال الموازنة بالتفضيل، تجاوزا كليا ونقيضا للتاريخ الأشعري، وبمعنى انه يتكشف عن جملة مفاهيم تغاير تماما تلك المتداولة في سياق التاريخ الأشعري وتتضاد معها بالكلية. إذ ثمة المغايرة والتضاد بين التاريخ الأشعري (تدهورا) من لحظة فضل قصوى إلى لحظات سقوط أدنى، وبين التاريخ المعتزلي (تطورا) من لحظة ما إلى لحظات أخرى تتواصل معها وترتبط بها. وثمة التضاد، أيضا بين التاريخ الأشعري لا يعرف إلا (التكرار) للنموذجي المتعالي خارجه، وبين التاريخ المعتزلي (تمثُّلا واكتمالا) للنموذجي الذي هو جزء منه. وأخيرا فإن هناك التضاد بين التاريخ الأشعري يُختزل لما فيه من التكرار إلى مجرد الصراع بين الله والشيطان، وبين التاريخ المعتزلي يتكشف عن جهد وفاعلية الإنسان. والحق أن هذا التغاير بين كلا التاريخين، إنما يرتبط جوهريا بنقل محور الارتكاز في تأسيس التفضيل من (النص) إلى (الفعل)، وذلك عبر الانتقال المعتزلي من التفضيل إلى الموازنة.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن تأسيسا معرفيا لتصور التاريخ المعتزلي، يقتضي (أولا) رصدا لما يؤسس هذا التجاوز المعتزلي من (النص) إلى (الفعل) داخل نسق العقائد، فإن هذا التأسيس يكتمل حقا، إذا ما تم (ثانيا) رصدا الأساس المعرفي، داخل نسق العقائد أيضا، لجملة الأفكار الجزئية التي ينبني منها تصور التاريخ المعتزلي، ثم الانتقال، أخيرا، إلى رصد العلاقة بين النظام البنيوي لتصور التاريخ المعتزلي، وبين النظام البنيوي لنسق العقائد ذاته.

أولا: من (النص) إلى (الفعل)

إذا كان قد بدا -فيما سبق- أن رد التفضيل إلى (النص) يعني تصورا له مجرد حكم قيمة يُضاف من الخارج[١]، الأمر الذي يتفق مع نظام النسق الأشعري في تصور ما تتقوَّم به كافة الأشياء في العالم يقوم خارجها (وهو الله)، فإن تأسيس التفضيل، من خلال الموازنة، على (الفعل)، وهو ما يعني تصورا له عبارة عن ضرب من التحليل لما هو قائم على نحو موضوعي في باطن الفعل، لابد أن يجد بدوره ما يؤسسه معرفيا في نظام النسق المعتزلي. وبالفعل فإن النسق المعتزلي يكاد أن ينبني بأسره على تصور كل ما في العالم تقريبا ينطوي في باطنه على ما يتقوَّم به ذاتيا، وهو الأمر الذي يتبدى، مثلا، في حقل "الانطولوجيا" (حيث القول بالطبائع الذاتية للموجودات)، وفي حقل الأخلاق (حيث الحسن والقبح صفتان قائمتان في الأفعال على نحو موضوعي)، وكذا في حقل المعرفة (حيث "العقل عندهم هو العلم"،[٢] وبما يعني انه ينطوي على بعض من العلوم الاضطرارية والضرورية التي يتقوم بها ذاتيا، وليس صفحة بيضاء يخط الله عليها من العلوم والمعارف ما يشاء فيما يرى الأشاعرة). وهكذا فإن التباين بين كل من النص والفعل يتجاوز مجرد إنتاجهما، كمؤسسين للتفضيل، لتصورين مختلفين للتاريخ، إلى كونهما يحيلان إلى بنائين معرفيين متغايرين.

وهكذا فإنه إذا كان قد بدا أن القول الأشعري "بالنص" في حقل التفضيل، إنما يجد ما يؤسسه في انطولوجيا يكون فيها التقوُّم خارجيا، حيث العالم جملة جواهر فردة مفككة يضيف الله إليها الأعراض من خارجها في كل آن[٣]، فإن تصور الفضل ينبني، عند المعتزلة، على "الفعل" إنما يجد سنده المعرفي في انطولوجيا نقيضه يكون فيها التقوم ذاتيا. إذ ثمة -حسب المعتزلة" مقوم ذاتي باطني في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها"[٤]. و من هنا ما صاروا إليه (أو بعضهم) من "أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا[٥].. أو القول بعبارة أخرى أن "الأعراض من اختراعات الأجسام، إما طبعا كالنار التي تُحدث الاحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختيارا كالحيوان

١- وللآن فإن الفضل يضاف بنص من الخارج هو ما يغلب على الممارسة السياسية العربية، حيث الدولة العربية المتسلطة لا تعرف شيئا ترد به على تململ المجتمع الذي تتسلط عليه، إلا إعلاميات الإطراء تستجديها من الخارج، وذلك بالرغم من أن تحليلا لممارساتها في الواقع لا يكشف إلا عن عورات يستحيل إخفاءها خلف أي إدعاء للفضل أو استجداء للثناء.

٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢ (سبق ذكره)، ص ١٥٤

٣- إذ لاشك في اتساق هذه الانطولوجيا مع التصور الأشعري للنص حكما أو بنية نظرية تفرض نفسها على العالم قسرا من خارجه.

٤- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١ (المعتزلة) (مؤسسة الثقافة الجامعية)، ط٤، ١٩٨٢، ص ٢٤٢

٥- الخياط: الانتصار. (سبق ذكره)، ص ١٠٠

يحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق"[٦]. وهكذا فإنه إذا كانت الأجسام تتألف من جواهر وأعراض، فإنه "لا يوصف القديم -حسب المعتزلة- بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يُوصف بالقدرة عليها، وإنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا، وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها"[٧]. وهكذا بلغ الأمر حد اعتبار الحياة والموت من فعل الجوهر (أو الجسم) بطبعه، وبما يعني تجاوزا كاملا للحضور السالب للجوهر، الذي جعله الأشاعرة يكتفي بأن "يقبل (من الخارج بالطبع) من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا"[٨]، إلى تصوره "يفعل في نفسه ما يحله (أو يحل فيه) من الأعراض"[٩]. وبالرغم من أن المعتزلة قد صاروا إلى أن "الجوهر يفعل الأعراض في نفسه"، إنما يكون من الله بإيجاب الخلقة، لأن "كل ما جاوز حد القدرة من الفعل، فهو -على قول النظام- من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، أي أن الله طبع الحجر طبعا، وخلقه إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا"[١٠]. وعلى قول "معمر"، فإن ذلك يكون "على معنى أن الله هيأها (أي الأجسام والجواهر) بحيث تفعل هيئاتها (أعراضها) طباعا"[١١]. وإذن فالأمر لا ينطوي على أي "تعجيز لله" فيما أدرك الأشاعرة[١٢]، بل هو فقط تصور المعتزلة للجواهر والأجسام لا تُضاف إليها أفعالها من خارج، بل تنبثق عن طبيعتها الخاصة، وذلك بأن "اثبتوا لها أفعالا مخصوصة بها"[١٣]. هيأها الله لفعلها من خلال طبائعها

٦- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره)، ص ٦٦

٧- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، (سبق ذكره)، ص ٢٠٤

٨- الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره)، ص.١٧

٩- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، (سبق ذكره)، ص ٥

١٠- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ٥٥

١١- الخياط: الانتصار، (سبق ذكره)، ص ١٠٠

١٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، (سبق ذكره)، ص ٢٠٢

١٣- الشهرستاني الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ٧٥ ولعل "الجاحظ" الذي ينسب إليه والشهرستاني هذا القول، كان واعيا بما ينسبه الأشاعرة إلى إثبات الطبائع من "تعجيز لله" فصار إلى أن "المصيب هو الذي يجمع تحقيق" التوحيد "وإعطاء" الطبائع" حقها من الأعمال، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع، وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأن في رفع أعمالها (أي أعمال الطبائع) رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله، فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه، ولعمري أن في الجمع بينهما (أي بين الطبائع والتوحيد) لبعض الشدة. وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل، نقضت ركنا من أركان مقالتي، ومن كان كذلك لم ينتفع به "انظر: الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج٢ (القاهرة، ط٢)، ص١٣٤- ١٣٥ وهكذا فإن إقرار الجاحظ بصعوبة الجمع بين التوحيد وإثبات الطبائع، لم يمنعه من رؤية الدليل على وجود الله في هذا الجمع بالذات.

الخاصة. ولعل ذلك يعني أن الأثر الإلهي في الطبيعة يكون -حسب المعتزلة- لا مباشرا، بل من خلال ما تنطوي عليه من طبائع وقوانين ثابته تنتظم كل ما يصدر عنها من أفعال، الأمر الذي يكشف عن كون التقوُّم الذاتي للطبيعة لا يتناقض مع الأثر الإلهي فيها. بل إنه يبدو أن المعتزلة قد بلغوا حد تصور ضرب من التماهي بين قوانين الطبيعة وبين علم الله. فإذ الطبائع والقوانين هي "أفعال الله" بإيجاب الخلقة في الجواهر والأجسام، فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى أن هذه "الأفعال" إنما تصدر عن "علمه" لا "إرادته" لأن "الباري تعالى ليس موصوفا بالإرادة على الحقيقة، سواء لأفعاله أو لأفعال عباده"[١٤]... حيث الإرادة لابد فيها من خاطرين يأمر أحدهما بالإقدام والآخر بالكف، والفعل الإلهي لا يكون -حسب المعتزلة- عرضه لخاطرين، بل يكون، بسبب عدل الله وحكمته، على جهة واحدة هي الأصلح، ومن هنا كونه ليس موضوعا للإرادة على هذا المعنى. لكن الإرادة تبقى على معنى ا لعلم ة وذلك من "حيث انه" إذا وصُف الله بالإرادة شرعا في أفعاله فالمراد بذلك انه خالقها ومنشئها على حسب ما علم"[١٥]. وهكذا فإن معنى كون الله مريدا لأفعاله (ومنها طبائع الأشياء وقوانينها)، إنها تكون على حسب ما علم، أو أنها -بالأحرى- علمه، وليس من شك في أن ذلك يؤول إلى أن قوانين الطبيعة تكاد تتماهى، عند المعتزلة، مع علم الله ذاته. وإذا كان ذلك يكشف عن ثبات قوانين الطبيعة ورسوخها، فإنه يكشف، وهو الأهم، عن أسبقية العلم على الإرادة، بل وعن ابتلاعه لها في جوفه، وهو أمر له دلالته القصوى في حقل التاريخ. إذ يبدو أن أسبقية الإرادة على العلم تتكشف، في حقل التاريخ، عن تاريخ تحكمه الأهواء وتتغلغل فيه التحيزات، وهو ما أخذه ابن خلدون على كل التاريخ السابق عليه وهو الأشعري في معظمه[١٦]، في حين تحيل أسبقية العلم على الإرادة، في المقابل، إلى تاريخ يحكمه العقل ويتقيد بالموضوعيه. والملاحظ أن هذا السبق للعلم على الإرادة يتفق مع تصور المعتزلة للتفضيل يتأسس على "الفعل" تحليلا وموازنة لا يكونان إلا بالعلم، فيما يتفق تصور الأشاعرة للتفضيل يتأسس على "النص" بما يحيل إليه من حضور للقصد والإرادة مع القول بأسبقية الإرادة على العلم[١٧]. وهكذا تؤسس الانطولوجيا للتاريخ عند المعتزلة، إن من خلال كونها تتكشف عن ضرب من

١٤- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٥٥

١٥- المصدر السابق، ج١، ص ٥٥

١٦- ابن خلدون: المقدمة، ج١ (سبق ذكره)، ص ٣٢٨ ولعل هذه الأسبقية الأشعرية للإرادة على العلم قد انسربت إلى بناء وعينا، على نحو جعله يرى أي تحول تاريخي موقوفا على "إرادة" أشخاص، وليس على تحليل عقلي دقيق لبناء الواقع واحتمالات تطوره. والحق أن مأزق التاريخ العربي يكاد أن يكون قد تبلور بأسره من أسبقية "الإرادة" بما تنطوي عليه من تشخيص على "العلم" بما ينطوي عليه من موضوعية وتدقيق.

١٧- ولعله يبدو -تبعا لذلك- أن بناء الصفات عند المعتزلة يتسق، على نحو ما، مع بناء التاريخ، لا من حيث أسبقية العلم على الإرادة فقط، بل ومن خلال نفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات واعتبار الصفة هي الوصف، الذي آل إلى ما

التقوّم بالذات يؤسس لتجاوزهم "المفاضلة" إلى "موازنة الأفعال" التي تنبني على تصور للفعل ينطوي في ذاته على ما يتعيّن به كونه الأفضل أو الأقل فضلا... أو من خلال كونها (أي الانطولوجيا المعتزلية) تتكشف عن أسبقية العلم على الإرادة، وهو ما يتفق مع تصور الفعل موضوعا للتحليل والموازنة... أو العلم أولا.

وبدورها تتضافر الأخلاق مع الانطولوجيا في تأسيس التاريخ عند المعتزلة، وذلك من "حيث تتكشف، أيضا، عن الانبناء طبقا لمبدأ التقوّم بالذات، إذ الانطولوجيا تنطوي -وكما سبق القول- على تصور "الجوهر يفعل بذاته ما يحل فيه من الأعراض"، وبدورها تنبني الأخلاق المعتزلية على تصور للفعل ينطوي في ذاته على ما تتعيّن به أخلاقيته، أعني حسنه أو قبحه. حيث الأخلاقية ليست، عند المعتزلة، معطى (أو نص) يفرض نفسه على الفعل من خارجه، بل "وجودا موضوعيا" قارا في الفعل ذاته، ولهذا فإن الأفعال لا تقع -حسب المعتزلة- خارج نطاق التداول الأخلاقي، كالحال عند الأشاعرة، بل إنها تنطوي على كل عناصر التقويم الأخلاقي.[18] ومن هنا فإن "الأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح (أو تتقوم أخلاقيا) لصفات تخصها" [19]، وبمعنى أن ثمة صفات موضوعية باطنة تختص بها

== يبدو تصورا للذات على نحو تاريخي، حيث "الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بانه عالم قادر. وتفخموا القول بأن الله تعالى كان في ازله بلا صفة و لا اسم من اسمائه وصفاته العليا، قالوا: لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفا لنفسه -لاعتقادهم خلق كلامه- ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه، فوجب انه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وان الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه. ولأنهم أيضا يزعمون أن الاسم هو التسمية، وهو قول المسمى لله تعالى، وأن الله سبحانه كان قبل خلق كل من كلمة وأمره ونهاه، بلا اسم ولا صفة. فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات". انظر: الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص.٢١٧ ولعله يمكن القول -تبعا لذلك- أن الأسماء والصفات هي تصورات تاريخية تقبل التطور والتجاوز، وذلك من حيث ترتبط، لا بوجود البشر فقط، بل وبتطور وعيهم أيضا.

١٨- وهنا يشار إلى انه إذا كان البعض من المعتزلة قد صار إلى أن ثمة من الأفعال ما لا يقع ضمن نطاق التداول الأخلاقي، لأنه "لا صفة له زائدة على وجوده، فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا، رحمهم الله، وذلك كفعل الساهي والنائم". فإن البعض منهم قد صار، في المقابل، إلى "أن ما كان من فعله (أي الساهي والنائم) ضررا لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق ، فإنه يقبح، لأنه ظلم، لأن الظلم إنما قبح لاختصاصه بهذه الصفة، لا لأنه قُصد به وجهاً مخصوصاً. وما كان فعله نفعاً محضاً. فيجب كونه حسناً، لأن ما هذه حاله يحسن لهذا الوجه، إذا وقع من العالم، لا لأنه مقصود إليه. فأما ما كان وجه حسنه أو قبحه وقوعه على بعض الوجوه بالقصد أو بالعلم والاعتقاد، كنحو الكلام والحركات، فيجب إذا وقع من فعل الساهي والنائم ان لا يكون حسنا ولا قبيحا". انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٦ (التعديل والتجوير)، ص٧، ١٢ وإذن فإن ما تتوقف أخلاقيته على حال الفاعل من القصد والعلم، فإنه فقط مالا يمكن وصفه حال وقوعه من النائم والساهي بالحسن والقبح، وأما ما يختص من الأفعال بصفة الحسن والقبح لنفسه (وليس لحال الفاعل)، فإنه يوصف بذلك ولو كان من فعل النائم والساهي.

١٩- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره) ص ٢٠٣

الأفعال وتبرر أخلاقيتها. ومن هنا فإن الفعل القبيح، مثلا، "لابد من أن يفارق غيره لأمر يختص به، فلابد من شيء يقتضي كونه كذلك، لولاه لم يكن بأن يكون قبيحا أولى من أن يكون حسنا، ولا بأن يكون هو القبيح أولى من أن يكون غيره بهذه الصفة، ولابد من أن يكون ماله قبح معقولا.. لأنه لا فصل بين أن يُقال انه قبيح لأمر لا يُعقل، وبين أن يُقال انه قبيح لا لمعنى أصلا"[٢٠]. واللازم -تبعا لذلك- انه "لا يجوز أن يكون ماله يقبح القبيح منا النهي (من الله)، ولا أنا نتجاوز به ما حُد به ورُسِم لنا (أيضا من الله)، ولا يجوز أن يكون ماله حَسُنَ الحسن الأمر (من الله)، وأنا لم نتجاوز به ما حُد ورُسِم لنا"[٢١]، حيث الأمر يتعلق بمعان قائمة بالأفعال، لا مضافة إليها من الخارج. ومن هنا فإن "الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل (ذاته)"[٢٢] وليس إلى شيء خارجه، ولهذا فإن "الظلم (مثلا) قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفع فيه"[٢٣]، وليس لمجرد نهي الله عنه، حيث النهي مجرد كاشف للدلالة، لا منتج لها. والملاحظ، على العموم، انه "إذا ورد الشرع (بحكم أو دلالة) فإنه يكون مخبرا عنها لا مثبتا لها" [٢٤]

ولقد صار المعتزلة إلى الاحتجاج على مباطنة المعاني للأفعال إلى أنا "لو رفعنا الحسن والقبح من

٢٠- القاضي عبد الجبار: المغنى: ج٦ (التعديل والتجويز)، ص٥٧، وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان المعتزلة قد صاروا إلى تصور "التحسين والتقبيح عقليان: انطلاقا من كون هذه المعاني، في الأفعال، مما يمكن الوقوف عليه عقال عند التأمل، على قول القاضي، فإنه يجب الانتباه إلى أن ذلك لا يعني البته أن هذه المعاني، في الأفعال، تضاف إليها من العقل، وإلا كان المعتزلة قد وقفوا عند مجرد استبدال الإضافة من العقل بالإضافة الأشعرية من السمع. والحق أن المعتزلة كانوا ضد أي إضافة من الخارج، ولو من العقل، حيث "الحسن -عندهم- حسن لنفسه، والقبح أيضا قبيح لنفسه، لا لعلة (ولو كانت من العقل)". انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢ (سبق ذكره)، ص ٤٣

٢١- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٦ (التعديل والتجويز)، ص ٥٩ والملاحظ انه حتى حين بدا للمعتزلة أن ثمة من الأفعال ما يعرف حسنه قبحه بالسمع، فإنهم صاروا إلى أن السمع إنما يكشف فقط عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل ة وهكذا فإنه إذا كان من الأفعال "ما يجب بالسمع، وكان مثله في العقل قبيحا، كنحو الصلاة وغيرها، ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحا، كالزنا والأكل في أيام الصوم.. وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه، لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعا عظيما، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلا، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد، لعلمنا قبحه عقلا. ولذلك نقول أن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل.. وإنما كان (الأمر) كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به، لا انه يصير كذلك بالدلالة". انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٦، (التعديل والتجويز)، ص ٦٥ وهكذا فإن السمع حتى فيما يتعلق بتلك الأفعال، لا منتج للدلالة، بل كاشف عنها.

٢٢- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٢٠٣

٢٣- المصدر السابق، ص ٢٠٣

٢٤- المكلاتي: لباب العقول، تحقيق فوقية حسين، (دار الأنصار)، القاهرة، ط١، ١٩٧٧، ص ٣٠٢

الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني التي نستنبطها من الأصول الشرعية، حتى لا يمكن أن يُقاس فعل على فعل، وقول على قول، ولا يمكن أن يقال لم ولأنه: إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يُربط بها حكم مُختلف فيه، ويُقاس عليها أمر متنازع، وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها"[٢٥]. وهكذا يؤول تصور المعاني مضافة إلى الأفعال من خارجها، في حقل الأخلاق، إلى إبطال جملة الآليات التي ينتج عبرها الوحي دلالاته المتجددة في التاريخ. إذ ثمة إبطال "المعاني المستنبطة من الأصول الشرعية"، وثمة إبطال "القياس"، وثمة، أخيرا، إبطال "التعليل"، وهي الأصول التي يؤول غيابها إلى اضمحلال الوحي وجموده، وذلك من حيث يعجز عن التكشف عما ينطويه من إمكانات يتحقق بها وحدها حضوره الفاعل في التاريخ. والحق أن ذلك يعني أن تصور الفعل، في حقل الأخلاق، ينطوي على ما يتقوّم به، إنما يؤسس لبناء التاريخ المعتزلي، سواء من حيث يؤسس لتصور الوحي ينطوي في باطنه على معان ودلالات تسمح له بالتجدد والنماء، وبحيث يبدو -تبعا لذلك- بناء تاريخيا يتسع لكل ضروب الخبرة والتطور، أو من حيث يؤسس للمفهوم المؤسس في التاريخ المعتزلي، وأعني به مفهوم "الموازنة بين الأفعال والفضائل" الذي يستحيل إلا عبر حضور الاجتهاد والقياس والتعليل، وهي الأصول التي بدا حضورها مشروطا بتصور الفعل ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به من المعاني والدلالات.

والحق أن هذا التصور للأفعال تنطوي على معان يدركها العقل من دون الحاجة إلى "النص"، إنما يتسق مع الأولوية التي يضعها المعتزلة، على العموم، للعقل على النقل"[٢٦]. ولعل ذلك يعني أن الأولوية المعتزلية، في حقل التفضيل (للفعل) بما ينطوي عليه من معني يدركه العقل على (النص)، إنما تكشف عن تاريخ يضع الأولوية للعقل في بنائه. والحق أن العقل بما ينطوي عليه، عند المعتزلة، من مفاهيم الاستحقاق، والصلاح والأصلح، والغائية يكاد أن يكون قانونا للتاريخ بالفعل، وبحيث يبدو التاريخ محكوما بالقصد والغاية، وليس العبث والتشتت. ولعله يُلاحظ -تبعا لذلك- انه إذا كانت الأولوية (للنص) في حقل التفضيل قد آلت بالتاريخ الأشعري إلى التشتت والتبعثر، فإن الأولوية (للعقل) عند المعتزلة، تؤول -في المقابل- إلى القصد والغاية يحكمان مسار التاريخ وحركته، وذلك من حيث إن

٢٥- الشهرستان: نهاية الإقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٣٧٤

٢٦- فالأدلة "أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب (يعني القرآن)، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب، والسنة، والإجماع فقط (وكلها نص نقلي)، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب". انظر: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (سبق ذكره)، ص ١٢٧

قوانين العقل، كالاستحقاق والغائية.. الخ، لا تؤسس لعلاقة الله بكل من الإنسان والعالم في لحظة ما، بل تنتظم هذه العلاقة على مدى التاريخ عموما. وإذن فإنه ليس "العالم" فقط، هو الحقل الذي يتبدى فيه القصد والغاية، بل "التاريخ" أيضا يتكشف عن القصد والغاية.

ولعل هذا التصور للتاريخ، موضوعا للقصد والغاية، يتبدى جليا، داخل نسق العقائد المعتزلي، في بناء النبوة وتطورها... حيث النبوة، في النسق المعتزلي، تتجاوز وضعها في النسق الأشعري كمجرد خطاب في المطلق لا يتعلق بشيء خارجه، بل بمطلق الإرادة الإلهية فقط، لتصبح خطابا قصديا، وذلك من حيث تبدو -عند المعتزلة- خطاباً من الله حقا، ولكنه يحيل دوما إلى شرط إنساني يرتبط به. وإذن فإنها خطاب يقصد شيئا خارجه، هو "المصالح المختصة بالمبعوث إليهم"[٢٧]، ولا يرتبط بمطلق الإرادة فقط، وإلا كان أدخل في باب العبث. ومن هنا ما صار إليه المعتزلة على العموم من "أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد-فعل ما هو أصلح" [٢٨]، وبمعنى أن الفعل الصادر من الله ليس -كما بدا للأشاعرة[٢٩]- مختصا بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن بعض (إلا بمطلق الإرادة بالطبع)، بل إنه يختص، بالأحرى، بضرب من الوجوب أو الضرورة يُستمد من كونه "الأصلح" للعباد بالطبع، لأن الأصلح "إنما يجب من حيث أدى إلى غرض محمود"[٣٠]، وهذا الغرض يستحيل عوده إلى الله، لأن النقص "إنما يلزم لو كان الغرض عائدا إليه"[٣١]. ولهذا فإن "عوده -أي الغرض- إنما هو إلى المخلوق"[٣٢]. ولعل ذلك يعني أن الأصل في وجوب الفعل الإلهي من طبيعة إنسانية، وذلك من حيث يُستفاد وجوب الفعل من كونه "الأصلح" للعباد.

وإذ يبدو، هكذا، أنه لابد من غرض (أو قصد) "له يفعل الفاعل أفعاله"، حتى ولو كان الله نفسه[٣٣]، فإن ذلك يؤول إلى تصور "الفعل الإلهي"، لا يتسم -كالحال عند الأشاعرة- بالإطلاق

٢٧- القاضي بعد الجبار: المغنى، ج١٥، (التنبؤات والمعجزات، ص ٢١

٢٨- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ (دار المعارف بمصر)، ط٤، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٤٦٤

٢٩- العزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ٥٢

٣٠- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١٤ (كتاب الأصلح)، ص ٤٥

٣١- الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٢٣٠

٣٢- المصدر السابق: ص ٢٣٠

٣٣- وهنا فإنه حين بدا للمعتزلة أن ثمة من صار إلى أن "الأكثر في استعمالهم (أي استعمال المعتزلة للداعي والغرض الموجبان للفعل) هو في المنافع والمضار، ولذلك يقل استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه، لما استحالت عليه المنافع والمضار" ... فإن المعتزلة يردون بأنه "لا يمنع كل ذلك من أن يستعمل -الداعي والغرض- على طريقة الاصطلاح في كل ما له يفعل الفعل، حتى يطلق ذلك فيه تعالى ، ما لم يوهم مالا يجوز عليه، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير". انظر القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١٤، ص٤٤، ولعل ما نسبه إليهم الأمدى من القول في الغرض انه غير عائد إلى الله، بل إلى المخلوق، كان على سبيل البيان والتفسير للإيهام المقترن بإيجاب الغرض للفعل الإلهي.

واللاتحدد، بل إنه يتحدد ويتخصص بالوضع الإنساني في لحظة تاريخية ما، وبمعنى انه لا يجد تبريره في ذات الله، حيث مطلق القدرة والإرادة، بل في وضع الإنسان، حيث مقتضى الحاجة. والملاحظ أن هذا التصور للفعل الإلهي قد ارتبط، عند المعتزلة، بإثبات الحكمة لله على نحو جوهري[٣٤]. وضمن هذا السياق فإن فعل الوحي أو النبوة لابد أن ينطوي على القصد والغاية، أو الأصلح للعباد، وبمعنى انه يجد ما يبرره في الوضع الإنساني في العالم، وليس في مطلق الإرادة فقط. فإذ "الوعي" -حسب المعتزلة هو جملة علوم مخصوصة[٣٥]، فإن هذه العلوم المخصوصة تكون كامنة أو مجملة في العقل، وليس التاريخ إلا تُكشف العقل عن هذه العلوم المجملة فيه على نحو تفصيلي، فيحقق اكتماله ويبلغ غايته. ورغم أن الوعي يقدر بنفسه على التكشُّف عن مضمونه الباطني الخاص، إلا انه يبدو -في لحظات محددة- في حاجة إلى عون وسند من الوحي، فيبلغ بهذا العون درجة أرقى من درجات تطوره واكتماله. وهنا فإنه يلاحظ أن "الوحي" إنما يكشف عما ينطويه الوعي في صميم بنائه الخاص على نحو مجمل[٣٦]، ومن دون أن يفرض عليه شيئا من خارجه، ولذلك فإنه يمكن القول بأن الوحي هو شكل من أشكال الوعي، وبمعنى أنهما لا يمثلان بناءين نقيضين أو متغايرين، بل بناء واحدا يحدد التاريخ وحده حضور أحد أشكاله، وليس من شك في أن غائية فعل الوحي، على هذا النحو، إنما تكشف عن تاريخ يوجهه القصد وتنتظمه الغاية، التي هي صلاح الوجود الإنساني.

وإذا كانت غائية "النبوة" إنما تكشف، هكذا، عن دورها في بناء التاريخ، فإن تطورها (النسخ)، إنما يكشف عن حضور التاريخ في صميم بنائها الخاص. والملاحظ، هنا، انه إذا كان في غائية النبوة إضافة للحكمة إلى الله، فإن في تطورها نفس الإضافة للحكمة إليه. إذ الحق أن تضافر الإلهي والإنساني، في عملية التطور النبوي، هو ما يؤسس "النسخ" -حسب المعتزلة- ويميزه عن "البداء" بما هو إضافة للجهل إليه. فالبداء إنما يتكشف عن تصور التغيُّر في النبوات يرتبط بالإلهي فقط، وأما في حضور الإنساني كذلك، فإنه لا مجال للبداء، حيث" "الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله، فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، فلاً يمتنع أن يعلم القديم تعالى، أن صلاح المكلفين في

٣٤- فإنه "لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود -مع أن الدليل قد دل على كونه حكيما في أفعاله، غير عابث في إبداعه -لكان عابثا، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق والخير المحض". انظر: الآمدي: غاية المرام، ص ٢٣٠

٣٥- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١١ (التكليف)، ص ٣٧٥

٣٦- ومن هنا ما قرره المعتزلة من "أن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا ما تقرر جملته في العقل". انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٦٠

زمان (ما) في شريعة (بعينها)، وفي زمان آخر في شريعة أخرى[٣٧]، وهكذا يكون المعتزلة قد اثبتوا النسخ في الشرائع على "أساس تغيُّر مصالح العباد وتطورها في التاريخ، واستنادا كذلك إلى تطور وعيهم وترقى مداركهم.

ولعل هذا التصور للوحي تطورا في التاريخ، مشروطا بتطور وعي البشر وترقي مداركهم، قد تجلي -على وجه الخصوص- عند واحد من أهم رواد الحركة الإصلاحية الحديثة، والذي يعد امتدادا للاعتزال في معظم جوانب تفكيره.[٣٨] فقد "نص الكتاب على أن دين الله تعالى في جميع الأزمان هو أفراده بالربوبية والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به ونهي عنه، مما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة، وقد ضمَّنه كتبه التي أنزلها على المصطفين من رسله، ودعا العقول إلى فهمه منه، والعزائم إلى العمل به، وان هذا المعنى من الدين هو الأصل الذي يُرجع إليه عند هبوب ريح التخالف، وهو الميزان الذي توزن به الأقوال عند التناصف ة وأما صور العبادات وضروب الاحتفالات مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها، فمصدره رحمة الله ورأفته في إيتاء كل أمة، وكل زمان ما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان، وكما جرت سنته -وهو رب العالمين- بالتدريج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئا إلى راشد في عقله، كامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنته، ولم يضطرب هديه في تربية الأمم[٣٩]".

وإذ يبدو -هكذا- أن الأستاذ الإمام يتصور الوحي تربية للبشر،[٤٠] فإن مبدأ "التربية" يقوم على تصور الوعي البشري صيرورة تخضع لكل ضروب النماء والتطور، حيث "لم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب (أو من الوعي) من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه، بل سبق القضاء بأن يكون شأن جملته في النمو قائما على ما قررته

٣٧- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٧٧

٣٨- وأعني به الإمام محمد عبده، الذي بلور في "رسالة التوحيد" خطابا عقائديا يجمع بين الأشعرية (في الصفات)، والمعتزلة (في العدل). وبقدر ما كان في هذا التردد بين الأشعرية والاعتزال، من روابط تجمع بين الإمام وغيره من مفكري النهضة، فإن فيه أيضا مأزق خطابه. ولعل الأمر يقتضي درسا مفصلا لا مجال له الآن.

٣٩- محمد عبده: رسالة التوحيد، (سبق ذكره)، ص ١٣٢

٤٠- بنى "ليسنج" استنادا إلى نفس تصور" الوحي بالنسبة للجنس البشري قاطبة، بمثابة التربية بالنسبة للفرد الواحد، فلسفة في التاريخ تراه مسارا تقدميا يتدرج فيه البشر من حالة الخشونة والفظاظة، بلوغا إلى اكتمال العقل وصفاء التنوير. انظر: ليسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي (دار الثقافة الجديدة)، القاهرة ١٩٧٧، ط١، ص٢٢٦-٢٩٦

الفطرة الإلهية في شأن أفراده"[41]. وابتداء من هذا التطور في بناء "الوعي" وارتقاء مراحله، يتأسس التطور في بناء "الوحي" الذي يلزم -والحال كذلك- أن يتجاوب، في ارتقاء مراحله، مع المدى الذي بلغه الوعي الإنساني، وبما يعني أن التباين بين أول مراحل الوحي وآخر هذه المراحل، إنما يجد ما يؤسسه في التباين بين "الوعي" في أكثر صورة سذاجة وبدائية، وبين الوعي حال بلوغ العقل رشده واكتماله. وهكذا فإنه إذا كانت قد "جاءت أديان، والناس من فهم مصالحهم العامة، بل والخاصة، في طور أشبه بطور الطفولة للناشئ الحديث العهد بالوجود، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه، ويصعب عليه أن يضع الميزان بين يومه وأمسه، وأن يتناول بذهنه من المعاني مالا يقرب من لمسه، ولم ينفث في روعه من الوجدان الباطن ما يعطفه على غيره من عشيرته أو ابن جنسه، فهو من الحرص على ما يقيم بناء شخصه، في هم شاغل عما يُلقى إليه فيما يصله بغيره، اللهم إلا يدا تصل إلى فمه بطعام، أو تسنده في قعود أو قيام، (فإنه) لم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلطف في الوجدان، أو يرقى إليه بسلم البرهان -بل كان من عظيم الرحمة أن تسير بالأقوام- وهم عيال الله -سير الوالد مع ولده في سذاجة السن، لا يأتيه إلا من قِبل ما يحسه بسمعه أو ببصره، فأخذتهم بالأوامر الصادعة، والزواجر الرادعة، وطالبتهم بالطاعة، وحملتهم فيها على مبلغ الاستطاعة، كلفتهم بمعقول المعنى، جلى الغاية، وإن لم يفهموا معناه، ولم تصل مداركهم إلى مرماه، وجاءتهم من الآيات بما تطرف له عيونهم، وتنفعل به مشاعرهم، وفرضت عليهم من العبادات ما يليق بحالهم هذه"[42]. وإذا كان يبدو، هكذا، أن ما يخالط اليهودية من نزعة حسية فظة، إنما هو نتاج ارتباطها بوعي حسي ساذج فإن تجاوز الوعي لحسيته الغليظة -عبر ضروب الخبرة والنشاط في العالم- لابد أن يؤول إلى وحي جديد، لأنه بمثل ما أن وحيا أرقى يستحيل لوعي أدنى، فإن وحيا أدنى هو مما يستحيل -لاريب-

---

٤١- محمد عبده: رسالة التوحيد، (سبق ذكره)، ص ١٣٣ وقارن ذلك بما يقوله ليسنج من انه "وكما تهتم التربية بتحديد النظام الذي تتبعه لتنمية القدرات الإنسانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كل شيء دفعة واحدة، كذلك كان على الله أن يعطي الوحي بقدر محدد، وطبقا لنظام معين". ليسنج: تربية الجنس البشري، (سبق ذكره)، ص٢٣٢.

٤٢- محمد عبده: رسالة التوحيد، ١٣٣- ١٣٤ وهنا أيضا قارن بما يقوله ليسنج: "ولكن أي تربية خلقية يمكن إعطاؤها لشعب غليظ كهذا (أي الشعب اليهودي الذي ابتدأ معه الوحي) لا يمكنه أن يفهم الأفكار المجردة، ولم يتعد بعد مرحلة الطفولة، اي التربية القائمة على الجزاء الحسي المباشر، عقابا كان أم ثوابا. وهنا تلتقي التربية مع الوحي، لأن الله لم يشأ حتى الآن أن يعطي شعبه أي دين آخر، أو أي قانون آخر، إلا هذا القانون الذي يجلب السعادة بطاعته، والشقاء بعصيانه في هذه الحياة الدنيا، ولم يكن هذا الشعب قد عرف بعد شيئا عن خلود النفس، ولم يكن يرجو حياة أخرى في العالم الآخر، فمن الخطأ كل الخطأ إعطاؤه وحيا يتضمن مثل هذه الحقائق التي لا يمكن لعقله أن يدركها، لأنه لم يبلغ بعد قدرا كافيا من النمو، وإلا لكان مثل ذلك المربى المغرور الذي يحمل الطفل مالا طاقة له به، يريد بذلك التباهي على حسابه أكثر من إعطاء الطفل تكوينا راسخا". ليسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٤١

لوعي أرقى. ومن هنا فإنه إذا كانت قد "مضت على (الوحي اليهودي) أزمان علمت فيها الأقوام وسقطت، وارتفعت وانحطت، وجريت وكسبت، وتخالفت واتفقت، وذاقت من الأيام آلاما، وتقلبت في السعادة والشقاء أياما وأياما.. (فإن ذلك قد آل إلى أن) وجدت الأنفس بنفث الحوادث، ولقن الكوارث، شعورا أرق من الحس، وأدخل في الوجدان، لا يرتفع في الجملة عما تشعر به قلوب النساء أو تذهب معه نزعات الغلمان"[43]. ومن هذا الاكتشاف لعالم الباطن، وبما يعنيه من ارتقاء الوعي وتخطيه لحسيته الفجة، "جاء دين يخاطب العواطف، ويناجي المراحم، ويستعطف الأهواء، ويحادث خطرات القلوب، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم من الدنيا بجملتها، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى، ويقتضي من صاحب الحق أن لا يطالب به ولو بحق، ويغلق أبواب السماء في وجوه الأغنياء، وما ينحو نحو ذلك مما هو معروف. وسن للناس سننا في عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه، ودعاهم إليه. فلاقى من تعلق النفوس بدعوته ما أصلح من فاسدها، وداوي من أمر أمراضها[44]".

"لكنه يبدو أن الوحي المسيحي كان رد فعل متطرف على حسية اليهودية وفظاظتها، ولهذا فإنه "لم يمضي عليه بضعة أجيال حتى ضعفت العزائم البشرية عن احتماله، وضاقت الذرائع عن الوقوع عند حدوده، والأخذ بأقواله، ووقر في الظنون أن اتباع وصاياه ضرب من المحال، فهب القائمون عليه بأنفسهم لمنافسة الملوك في السلطان، ومزاحمة أهل الترف في جمع الأموال، وانحرف الجمهور الأعظم عن جادته بالتأويل، وأضافوا عليه ما شاء الهوى من الأباطيل"[45]. بل انه بدا أن المسيحية قد آلت -خلال الصراع الطويل داخلها- إلى حصار العقل وتقليصه، حيث "حرمان العقول من النظر في الدين، بل وفي غيره من دقائق الأكوان، والحظر على الأفكار أن تنفذ إلى شيء من سرائر الخلقة، فصرحوا بأن لا وفاق بين الدين والعقل، وأن الدين من أشد أعداء العلم"[46]، كما أنها آلت أيضا إلى تقويض قوانين، الاجتماع البشري، حيث "جدَّ (كل واحد) في حمل الناس على مذهبه بكل ما يملك من حول وقوة، وأفضى الغلو في ذلك بالأنفس إلى نزعة كانت أشأم النزعات على العالم الإنساني، وهي نزعة الحرب بين أهل الدين للإلزام ببعض قضايا الدين، فتقوّض الأصل، وتخرَّمت العلائق بين الأهل، وحلت القطيعة محل التراحم، والتخاصم مكان التعاون، والحرب محل السلام"[47]، وتبعا لذلك فإن

٤٣- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٣٤ وقارن بما يقوله ليسنج: "انه أصبح لدى هذا الجزء من الجنس البشري تعود كاف على استخدام العقل، حيث أصبحت بواعث السلوك الخلقي أكثر نبلا وكرامة من بواعث الآلام والجزاءات الدنيوية التي كانت حتى الآن هي العنصر الموجه للسلوك". ليسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٦٩.

٤٤- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص.١٣٤ وقارن هنا أيضا بما يقوله ليسنج من أنه: "كان لزاما ان ياتي مربي أفضل ينتزع هذا الكتاب الأولى من بين يدي الطفل، بعد أن أصبح الكتاب فارغ الفحوى، فأتى المسيح". ليسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٦٨.

٤٥- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٣٤- ١٣٥

٤٦- المصدر السابق، ص ١٣٥

٤٧- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٣٥

المسيحية قد أصبحت حجر عثرة أمام تطور الوعي الذي بات على أعتاب مرحلة العقل، وهكذا "جاء الإسلام يخاطب العقل. ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية، وبين للناس ما اختلفوا فيه، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه، وبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد، ومشيئته في إصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة.. ، وعامل الإنسان في مواعظه معاملة الناصح الهادي للرجل الرشيد".(٤٨) وليس من شك في أن الإنسانية تكون -ببلوغ الوعي مرحلة العقل، واكتمال دائرة الوحي بالتالي- قد بلغت سن الرشد الذي كان لابد أن يؤول بالإسلام إلى "تعنيف النازعين إلى الخلاف والشقاق (بين الأديان) على ما زعزعوا أصول اليقين، والنص على أن التفرق بغي وخروج عن سبيل الحق المبين، ولم يقف في ذلك عند حد الموعظة بالكلام والنصيحة بالبيان، بل شرع شريعة الوفاق وقررها في العمل"(٤٩). وإذن فإنها "وحدة الإنسانية" يحققها الوحي في أرقى مراحله، مرحلة العقل التي بلغها مع الإسلام، الذي انتهى لذلك إلى أن "رفع كل امتياز بين الأجناس البشرية، وقرر لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الخلقة، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفصل والخاصة، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها، على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حُرِم منها غيرهم، وتسجيل الخسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق غبارهم، فأماتوا بذلك الأرواح في معظم الأمم، وصيروا أكثر الشعوب هياكل وأشباحا"(٥٠)، وهكذا فإن ما ابتدأ به الوحي في أول مراحله، حيث الوعي ساذجا وأنانيا، من تقرير الامتياز والخصوصية لشعب الله المختار، قد ارتفع في آخر مراحل الوحي، حيث الوعي أكثر رشدا وعقلانية. والحق أن ذلك يحيل إلى أن تصور التاريخ عند المعتزلة، وبتطوره عند الأستاذ الإمام خاصة، قد انتهى إلى ما يكاد أن يكون "وحدة للإنسانية"، وهي وحدة تجد أساسها في بلوغ الوعي خلال تطوره مرحلة العقل الذي "يبين للناس ما اختلفوا فيه، ويكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه، ويبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد". ومن هنا اختلافها عن تلك الوحدة التي آل إليها التاريخ الشيعي-وعند الإسماعيلية خاصة- والتي تجد أساسها في التأويل الذي يختص به "القائم"، حيث "المخاصمات إنما تكون بين أهل الشرائع فيما ينتحلونه ويتقلدونه من الديانات فيكفر بعضهم بعضا، وترى كل فرقة منهاجها وصاحبتها، فإذا بلغت الخصومات والمنازعات إلى غايتها ونهايتها ظهر القائم بالحق، فيفصل بين أهل الأديان بالكشف عن حقائق ما ينتحلونه، ولا يبقى لهم خصومة ومنازعة"(٥١). وأعني انه التباين بين

٤٨- المصدر السابق، ص١٣٥- ١٣٦

٤٩- المصدر السابق، ص ١٣٦

٥٠- المصدر السابق، ص١٣٧- ١٣٨

٥١- السجستاني: إثبات النبوءات، (سبق ذكره)، ص ١٦٨

الوحدة يؤسسها "العقل في التاريخ" عند المعتزلة، وبين الوحدة يؤسسها "التأويل-المتعال" عند الشيعة الإسماعيلية بالطبع، ولعله التباين -في العمق- بين كل من التاريخ والميتافيزيقا.

ولعل قيمة هذه "الوحدة" تتأتى من أنها لا تنطوي على أي ضرب من النفي أو الاستبعاد، بل إن وجود الأديان الأخرى يتأكد، داخلها، باعتبارها مراحل في المسار الطويل لتطور الوحي والوعي، وبما يعني أنها ليست ضروبا من الانحراف عن الدين الحق ينبغي استبعادها ونفيها. إذ "الدين الحق" يمثل -بحسب هذه الوحدة- هوية واحدة تتنوع داخلها صور الوحي وأشكاله، وذلك بحسب المدى الذي بلغه الوعي في تطوره. وهكذا تؤول الهوية التي يفترضها المعتزلة بين كل من الوحي والوعي[٥٢] إلى خطاب تاريخي يتجاوز كل ضروب النبذ والإقصاء التي يكرسها الخطاب التاريخي الأشعري من خلال آلية التكفير، التي هي -في جوهرها- آلية نبذ واستبعاد. وليس من شك في أن ذلك يتجلى -على نحو عملي- في قراءة الأستاذ الإمام (المعتزلية في جوهرها) لكل من اليهودية والمسيحية، لا ابتداء من كونهما مجرد شكلين دينيين زائفين ومنحرفين عن صحيح الدين، بل ابتداء من كونهما مراحل للوحي تتفق، في حينها، مع ما بلغه الوعي الإنساني من نماء وتطور. ومن هنا اختلاف قراءته لهما عن قراءة أصحاب "الملل والنحل"[٥٣] الذين اكتفوا بمجرد رصد ضروب الانحراف والقصور في كل منهما، والتي تبعدهما -لا محالة- عن الجوهر الحق للدين الذي يمثله الإسلام وحده.

وإذا كان يبدو هكذا أن افتراض هذه الهوية بين كل من الوحي والوعي يعد أمرا جوهريا للاحتفاظ لكل دين بمكانه في المسار العام لتاريخ الإنسانية، فإن إدخال مفهوم التطور على هذه الهوية كان غاية في الجوهرية لتسويغ الانتقال من دين إلى آخر بوصفه تطورا، لا انحرافا أو تغيّراً، وهنا يلزم، التمييز بين مفهوم التطور من جهة، وكل من الانحراف والتغيُّر من جهة أخرى. إذ بينما الانحراف والتغيّر يفترضان أصلا نقيا في كل دين، لا سبيل إلا للاحتفاظ به كليا أو تجاوزه كليا، فإن التطور ينبني، في المقابل، على التمييز في الدين بين مالا سبيل إلا للاحتفاظ به، وبين ما لا سبيل إلا لتجاوزه، أو بين "جوهر ثابت"، وأشكال متغيرة. والملاحظ أن الآليات التي يتحقق بها التطور، على هذا النحو، إنما تتكشف من خلال تحليل مفهوم النسخ عند المعتزلة، في اللغة والاصطلاح. فإذ النسخ يجري، حسب المعتزلة، على قانون المصلحة، أو (الاقتضاء الإنساني)، وليس (الاقتضاء الإلهي) فقط، فإنهم صاروا إلى أنه لا يعني النفي التام من اللاحق للسابق عليه بل إنه يستبقى منه ما تقتضيه المصلحة. والملاحظ

٥٢-وضمن هذه الهوية، فإن كل من الوحي والوعي ليسا شيئا واحدا، بل شيئين متمايزين، ولهذا فإن اتحادهما في هوية واحدة لا يلغي ما بينهما من تنوع وتمايز.

٥٣- أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، وابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (وهنا لاحظ الإدانة في مجرد العنوان).

أن في تعريف النسخ لغة ما يؤكد ذلك، حيث "النسخ، في اللغة، لفظ مشترك، فربما ترد، والمراد بها (الإزالة والتمحيق... وقد يطلق النسخ، ولا يُراد به حقيقة (الإزالة) ولكن يُراد به (النقل)، وذلك نحو قولهم: نسخ فلان كتابا"(٥٤)، وهكذا ينطوي النسخ، بحسب اللغة -على دلالتين متناقضتين تماما... فثمة دلالة (الإزالة) أو المحق والافناء، وثمة دلالة (النقل) أو الحفظ والإبقاء. وذلك من حيث أن من ينقل كتابا أو ينسخه، فإنما يستهدف حفظه وإبقاءه. ولعل ذلك يؤول إلى إمكان البدء من اللغة، في صياغة تصور للنسخ من طبيعة جدلية، وبمعنى تصوره تأليفا جدليا ينطوي على السلب والإيجاب، أو الإفناء والإبقاء في وحدة معا. وضمن هذه الوحدة الجدلية التي تنطوي التناقض في جوفها، فإن النسخ لا يكون إفناء تاما من شريعة لشريعة، بل إفناء تحتفظ فيه الشريعة اللاحقة من السابقة عليها بكل ما يستحق الإبقاء والحياة. ولعل هذه الصياغة الجدلية للنسخ، ابتداء من اللغة، كانت الأساس النظري الذي أمكن للمعتزلة الانطلاق منه في بناء النسخ على قانون الاقتضاء الإنساني، لا الإلهي، وبمعنى أن الوجود التاريخي للإنسان قد أصبح، وليس مطلق الإرادة الإلهية، هو ما يؤسس النسخ عند المعتزلة. وإذ الوجود التاريخي للإنسان إنما ينبني على آليتي الاستيعاب (لضروب الخبرة السابقة) والتخطي لها إلى خبرات أخرى، فإن النسخ بدوره، قد راح ينبني على نفس الآليتين، وذلك من حيث يتكشف عن استيعاب الشريعة اللاحقة لما يستحق الإبقاء من الشريعة السابقة، ثم يتخطاه إلى ما يناسب صلاح المكلفين في زمان آخر.

وهكذا فإنه إذا كان "حد النسخ -حسب المعتزلة- هو النص الدال على أن "مثل" الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائل على وجه لولاه لكان ثابتا"(٥٥)، فإن ذلك يحيل إلى تمييز المعتزلة في الشريعة، أي شريعة، بين "عين الحكم الثابت" وبين "مثل الحكم الثابت"، "وأن النسخ لا يتناول (عين) ما كان حقا،...، وإنما يتناول (مثل) ما كان حقا" (٥٦)، لأن تعلقه بـ "عين" "الحكم الثابت" يقتضي أن يصير الحق باطلا، والباطل حقا"(٥٧) وأما تعلقه بـ "مثل" الحكم الثابت، فإنه لا يمتنع، وذلك من حيث إنه "لا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقا والأخر باطلا" (٥٨) أو انه لا يُمتنع أن مثل ما كان (صالحا) في وقت لم يعد كذلك في وقت آخر. وإذا النسخ، هكذا، ينصرف إلى "مثل" الحكم الثابت لا إلى عينه"، فإنه قد أصبح، لذلك، "لا يرفع حكما ثابتا، بل يبين انتهاء مدة شريعة"(٥٩). وبالطبع فإن ما يبين النسخ انتهاءه

٥٤- المكلاتي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٣٥٨

٥٥- المكلاتي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٣٥٨

٥٦- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٧٧

٥٧- المصدر السابق، ص ٥٧٧

٥٨- المصدر السابق، ص ٥٧٧

٥٩- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٣٩

في شريعة ما، إنما هو "مثل الأحكام الثابتة"، التي تكون صالحة في وقت، ولا تكون كذلك في وقت لاحق عليه، وليس "عين" الأحكام الثابتة التي تتخطى من شريعة إلى أخرى. وإذن فالنسخ، في بيانه لانتهاء مدة شريعة، لا يعني الإفناء لها فقط، بل الإفناء والإبقاء معا. ولعل هذا التصور للنسخ (إفناء وإبقاء) معا، إنما يتسق مع تصوره حسب المعتزلة عبارة عن "تبيين معنى لفظ لم يُحط به أولا، وتنزيل له (أي النسخ) منزلة تختص صيغة عامة"[٦٠]، ذلك أن تصور النسخ "تبيينا لمعنى لفظ لم يُحط به أولا" لا يمكن أن يتحقق إلا عبر استيعاب كافة المعاني التي أمكن الإحاطة بها أولا واستبقاءها دون افنائها، ثم تخطيها إلى ما لم يحط به بعد، وكذا فإن تصوره "تخصيصا لصيغة عامة"، لا يمكن أن يعني "نفيا" لكل ما تنطوي عليه هذه الصيغة العامة، بل يعني "نفيا" للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، واستبقاءً للكلي والجوهري فيها من جهة أخرى.

وليس من شك في أن هذا البناء المعتزلي للنسخ، إنما يحيل إلى تصور التاريخ تطورا وتجاوزا لكل ضروب الجزئي والثانوي وغير الجوهري في الخبرة البشرية، وبحيث يبدو التاريخ المعتزلي -تبعا لذلك- تاريخا مفتوحا يتجاوز ما ينطوي عليه نقيضه الأشعري من الإقصاء والنفي لكل ضروب الآخرية، إلى استيعابها في جوفه وإدماجها في بنائه ثم تخطيها إلى ما يناسب وجودا أكثر جدة وثراء . وهكذا فإنه فيما لا يعرف التاريخ الأشعري إلا النفي والاستبعاد للآخر، فإن التاريخ المعتزلي ينبني، في المقابل، على تمثل الآخر واستيعابه ثم تجاوزه بعد ذلك. والحق انه إذا كان قد بدا أن النسخ هو ما يتكشف عما ينطوي عليه التاريخ المعتزلي من آليات الاستيعاب والتجاوز، فإن النسخ أيضا هو ما يتكشف عما ينطوي عليه التاريخ الأشعري من الحضور الطاغي لآلية النبذ والاستبعاد فقط. إذ النسخ، في المصطلح الأشعري، "هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ، ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، رفع حكم بعد ثبوته"[٦١] وهكذا فإنه لابد من حكم ثابت يرفعه حكم آخر رفعا ينصرف إلى عينه (وذلك بالطبع على افتراض أن له "عينا" يتقوَّم بها عند الأشاعرة) ، وبمعنى انه رفع (صوري) يفني ويستبعد فقط، وليس رفعا (جدليا) يفني ويبقى ويستوعب في آن معا. فإن "إبراهيم، على صلى الله عليه وسلم، مأمور عندنا وعند أصحابنا بالذبح أولا، ونسخ ذلك عنهُ آخرا، وعين المأمور به هو الذبح، ولم يكن أفعالا تمتد وتتعدد، حتى يُصرف الأمر إلى الشيء، والنسخ إلى غيره". (٦٢). وهكذا ينصرف النسخ، بتعبير صريح، إلى "عين" المأمور به (أي الحكم)، لا إلى " مثله" كالحال عند المعتزلة، ومتى انصرف النسخ، هكذا، "إلى

٦٠- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٣٩

٦١- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٣٩

٦٢- المصدر السابق، ص ٣٤٠

عين المأمور به، كان رفعا للحكم على التحقيق" (٦٣)، يعني نفيا وإزالة له فقط. ومن غير شك، فإن هذا البناء الأشعري للنسخ "يُفنى ولا يُبقى"، إنما يحيل إلى تاريخ لا يعرف، بالمثل، إلا مجرد النفي ينتظم بناءه كله .

والملاحظ أن الواحد من هذين التصورين للنسخ، والتاريخ بالتالي إنما يجد ما يؤسسه في "نظرية الأفعال"، أعني في تصور الحكم صفة ذاتية للفعل يتقوّم بها (عند المعتزلة)، أو في تصوره شيئا يُضاف إلى الفعل من خارجه (عند الأشاعرة). وهكذا فإن ما صار إليه المعتزلة من "أن النسخ لا يتناول "عين" ما كان حقا، حتى يجب (ولعلها لا يجب) انقلاب الحق باطلا، والباطل حقا، وإنما يتناول "مثل" ما كان حقا" (٦٤)، إنما يقوم على التمييز في الأحكام بين "عين ما كان حقا"، وهو ما يكون صفة ذاتية للأفعال تتقوم بها، ويستحيل أن يتناولها النسخ حتى لا تنقلب الحقائق، وبين "مثل ما كان حقا"، الذي لا يكون صفة ذاتية للأفعال، بل لواحق خارجية ترتبط بالظروف والمصالح، ومن هنا إمكان تعلق النسخ بها، لأن تبدلها وتغيرها لا يعني انقلابا للحقائق بل تبدلا في الظروف والأحوال بات معه "مثل ما كان صالحا" في وقت، صاروا -في سياق تجويزهم للنسخ- إلى أنه "ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها، فإن الحكم ليس بصفة نفسيه (ذاتية) للفعل كما قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يفضي إلى تغير العلم والإرادة"(٦٥). وهكذا فإنه إذا كان "ثمة من منع النسخ، احتجاجا بأن "ما أوجبه الله تعالى، فقد أخبر عن كونه واجبا، فلو حظره، وأخبر عن كونه محظورا، لا نقلب الخبر الأول خلفا واقعا على خلاف مُخبره، وذلك مستحيل"(٦٦)، فإن الأشاعرة يردون بزيف هذا الاحتجاج وتهافته، وذلك من حيث يقوم على تصور الحكم صفة ذاتية للفعل، وليس ذلك صحيحا على أصلهم، حيث "الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا"(٦٧)، بل الوجوب عندهم مجرد خبر عن الواجب. وهكذا فإن "المعنى بكون الشيء واجبا، أنه الذي قيل فيه "افعل"، فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء، فمعناه أنه أخبر عن الأمر به، فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه"(٦٨). وإذ يكون الوجوب، هكذا، لا صفة ذاتية للفعل، بل خبرا عنه يُضاف إليه من خارجه، فإن ذلك يعني حيادية الفعل، وإمكانية اكتسابه، بالتالي، لأي حكم يتعلق به الخبر (أمرا ثم نهيا أو العكس)، ومن دون أن يعني الأمر انقلابا في طبيعة الفعل أو تناقضا. ولذلك فإنه "ليس بين الأخبار عن الأمر به (أي الفعل) تحقيقا،

٦٣- المصدر السابق، ص ٣٤٠

٦٤- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٧٧

٦٥- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٤١

٦٦- المصدر السابق، ص٣٤٢، وأيضا: المكلاتي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٣٦٢

٦٧- المصدر السابق، ص ٣٤٢

٦٨- المصدر السابق، ص ٣٤٢

وبين الإخبار عن النهي عنه، تناقض ولا يتصف واحد من الخبرين (رغم تناقضهما وكونهما يتعلقان بفعل واحد) بالخروج عن كونه صدقا حقا"[٦٩]. إذ الإخبار، هنا، لا يصدر عن طبيعة ذاتية للفعل، بل عن ذات خارجية تضيف إلى الأفعال ما تشاء من الأحكام، ومن دون أن يكون في الأمر تناقض، حتى إذا حدث وأضافت الذات إلى الفعل (الأمر) أولا، ثم نسخته وأضافت إليه (النهي) ثانيا، حيث الأمر يتعلق فقط بطبيعة هذه الذات، وهي "الله تعالى (الذي) يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وعلى أي وجه شاء. وان ذلك كله تصرف في مملكته، لا يُسأل عما يفعل، وهم يسألون. فإذا تقرر ما قلنا ثبت جواز النسخ لا محالة"[٧٠]. وهكذا يجد النسخ ما يؤسسه -حسب الأشاعرة- في تصور الحكم مجرد خبر يُضاف إلى الفعل من ذات خارجية، وليس في كونه صفة ذاتية يتقوَّم بها الفعل، والخبر كاشف عنها، لا مثبت لها كالحال عند المعتزلة.

وإذا كان هذا التصور للحكم خبرا يُضاف إلى الفعل من خارجه، هو ما يؤسس -فيما بدا آنفا- لابستمولوجيا الخبر في حقل التاريخ عند الأشاعرة، وبحيث بات صدق الخبر أو كذبه يستفاد من مجرد الشهادة عليه من الخارج (أو الإسناد)، فإن تصور الحكم صفة ذاتية للفعل، يكشفها الخبر دون أن يثبتها، هو ما يؤسس، في المقابل، لابستمولوجيا الخبر التاريخي عند المعتزلة، وبحيث بات صدق الخبر أو كذبه غير مستفاد من إسناده الخارجي، بل من تحليل طبيعته الخاصة. والحق أن هذه الابستمولوجيا الخاصة بالخبر التاريخي، تعد جزءا من ابستمولوجيا معتزلية شاملة تتكشف بدورها عن بناء للمعرفة تتقوَّم بذاتها، ومن دون الحاجة إلى عون خارجي. إذ العقل -حسب المعتزلة- "عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة...، ومتى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلا، وإن فقد غيرها. ومتى وجد فيه سواها، ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلا. فعلمنا بأنها العقل دون غيرها. وبهذه الطريقة نعلم تغاير المعاني واختلافها، وكون المعنى واحدا، وان اختلفت العبارات"[٧١]. فهذه العلوم التي ينطويها العقل في ذاته (وإلى حد التماهي بينهما، فتكون هي هو)، ويتقوم بها (وإلى حد أنه متى لم توجد هذه العلوم لم يكن عقلا)، هي أدنى إلى البديهيات، أو أوائل العقول، التي تجعل أي معرفة ممكنة، والتي لا تستفاد من أي مصدر خارجي. فإن "هذه العلوم (أو البديهيات) كثيرة، منها (علم) اضطرار، وانه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه: بامتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كنحو تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل انه لا يدخل في خرق ابره بحضرته، فنظر في ذلك وفكر فيه حتى علم انه يستحيل دخوله في خرق ابره، وان لم

٦٩- المكلاتي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص.٣٦٢

٧٠- المصدر السابق، ص.٣٦٢

٧١- القاضي عبد الجبار: المغني، ج١١ (التكليف)، ص ٣٧٦

يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان عاقلا، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل الله سبحانه له العقل، ويخلقه فيه ضرورة"(٧٢). وهكذا فإن استفادة المعرفة من مصدر خارجي ليست موقفا طبيعيا للإنسان، حسب المعتزلة، بل حالة استثنائية ترتبط فقط بعدم قدرة الإنسان على امتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل. ولعل هذا التقوّم الذاتي للمعرفة، يتجلى، مثلا، فيما صار إليه المعتزلة من "وجوب أن يرجع العاقل، مع كمال عقله، في مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة والأغذية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كل ذلك إلا بما يحل محل الأخبار، لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه".(٧٣) وهكذا على العكس مما صار إليه الأشاعرة من أن "الناس محتاجون -في كل ما يخص الدنيا- من تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة إلى سمع وتوقيف وان الواجب أيضا أن يكون العلم بأصل الطب موقّفا عليه ومأخوذا من جهة الرسل عليهم السلام"(٧٤)، وبما يعني أن المعرفة عندهم لا تتقوّم بالذات، بل من مصدر خارجي، هو الله بالطبع.(٧٥)

وهكذا، إذن، تتضافر مباحث الوجود والمعرفة والأخلاق في بناء الخطاب التاريخي عندالمعتزلة، وذلك من حيث تتكشف عن الانبناء طبقا لمبدأ التقوّم بالذات، وهو المبدأ الحاكم لبناء كل من الفعل والخبر في خطاب التاريخ المعتزلي، والمؤسس -بالتالي- للتجاوز المعتزلي من "النص" إلى "الفعل" أو من "المفاضلة" إلى "الموازنة". فإذ "النص" -كأساس للتفضيل عند الأشاعرة- لا إطارا يسع العالم ويتسع به في آن معا، بل بنية تفرض نفسها قسرا على العالم من خارجه، ولهذا فإنه يجد ما يؤسسه في رؤية للعالم وتصور للعقل يفتقران إلى ما يتقوّمان به إلا من خارجهما، فإن تصور "الفعل" -كأساس للموازنة عند المعتزلة- ينطوي على ما يتقوّم به ذاتيا، إنما يجد ما يؤسسه في رؤية للعالم وبناء للعقل

٧٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢ (سبق ذكره)، ص ١٥٥

٧٣- القاضي عبد الجبار: المغني، ج١٥، (التنبؤات والمعجزات)، ص ٤٦

٧٤- الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص ١٢٩

٧٥- وإذ التباين، هكذا، يبدو حاسما بين كل من النسقين الأشعري والمعتزلي على صعيد البنية المعرفية العميقة، فإن المرء يدهش لأن باحثا كبيرا، كالجابري، قد راح يلح، في قراءته لكل من الأشاعرة والمعتزلة، على انتظامهما في بنية معرفية واحدة، لا مجال فيها لأي تمايز. والحق انه يبدو أن الجابري، وانطلاقا من سيطرة مفهوم القطيعة بين المشرق والمغرب على تفكيره، قد راح يتصور (المشرق) كتلة واحدة متجانسة ولا تمايز فيها من التفكير البياني والإشراقي، وذلك ليتسنى له تدشين القطيعة بينه وبين الفكر البرهاني في المغرب. وإذن فإنه قد بات مضطرا، حسب أيديولوجيا القطيعة المضمرة عنده، لإنكار أي تمايز في المشرق، الأمر الذي يعني أن ما يتصوره الجابري من تجانس المشرق وانتظامه في بنية معرفية واحدة (نموذجها الأشاعرة والمعتزلة) ليس بالفعل نتاج ابستمولوجيا مضمرة تنتظم النتاج الأشعري والمعتزلي في بينة واحدة، بقدر ما هو نتاج الأيديولوجيا المضمرة عنده هو نفسه، وأعني بها أيديولوجيا القطيعة التي يعد كتابه "بنية العقل العربي" بمثابة تكريس شامل لها.

يتقوّمان بالذات طبعا. وليس من شك في أن ذلك يعني أن ثمة، داخل نسق العقائد المعتزلي، لا ما يؤسس الانتقال من النص إلى الفعل، في حقل التفضيل، فقط، بل وما يجعل هذا الانتقال ضروريا ولازماً. بالرغم من أن هذا الانتقال يمثل الأساس الأكثر مركزية لتصور التاريخ المعتزلي، وبكل ما ينطوي عليه من أفكار جزئية، إلا أنه يمكن القول بأن ثمة داخل الأفكار الجزئية التي يتآلف منها البناء الخاص لنسق العقائد المعتزلي، ما يؤسس -على نحو مباشر، لتلك الأفكار الجزئية التي ينطوي عليها تصور التاريخ... وهو ما يقتضي بعض التفصيل.

ثانيا: الأساس المعرفي لما ينطويه التصور من أفكار جزئية

لعله بدا، مما سبق، أن ثمة تصورا معتزليا للتاريخ ينبني على رؤيته (تطورا) من لحظة ما -أو تطورا لها- إلى ما يتجاوزها، وأنه في تطوره ينطوي على تمثّل هذه اللحظة واستيعابها أولا، ثم تجاوزها إلى ما يتخطاها، وهو ما يعني انه يمثل حقل تحقق واكتمال هذه اللحظة، وأنه أيضا إطاراً لتكشُّف وتجلي الفاعلية الإنسانية في العالم، والتي يستحيل دون حضورها تحقق أي تجاوز أو اكتمال. وتبعاً لذلك فإنه يمكن التمييز في التصور المعتزلي للتاريخ -وكالحال في التصور الأشعري للتاريخ- بين جملة أفكار وعناصر جزئية يتآلف منها بناءه الخاص. فثمة الفكرة الجزئية الخاصة بتصور اللحظة المركزية في التاريخ موضوعا للتمثل والاستيعاب، وليس التكرار. وثمة الفكرة الخاصة بتصور التاريخ ابتداء من هذه اللحظة (تطورا) يتحقق عبر آليتي الاستيعاب والتجاوز، وثمة أخيرا ما يرتبط بهذا التطور من الحضور المؤثر للفاعلية الإنسانية في العالم. والحق أن كل واحدة من هذه الأفكار الجزئية التي يتآلف منها بناء التاريخ المعتزلي، إنما تجد ما يؤسسها في البناء المعرفي لعناصر النسق الجزئية.

ولعل نقطة البدء في التأسيس المعرفي لهذه الأفكار الجزئية، تنطلق من البناء المعتزلي للنبوة التي تبدو عند المعتزلة، وكالحال عند الأشاعرة تماما، نقطة البدء في بناء التصور التاريخي بأسره، والحق أن ذلك يحيل إلى أن تباين كلا التصورين للتاريخ (تدهورا عند الأشاعرة، وتطورا عند المعتزلة)، إنما يجد ما يؤسسه في تباين الكيفية التي تنبني بها النبوة عند الفريقين. فإذ يؤول النسق الأشعري -وكما سبق القول- إلى تصور النبوة خطابا من طبيعة مثالية متعالية ولا تاريخية، ولا يقبل -لذلك- إلا مجرد التكرار، فإن ذلك قد تأدى إلى أن كل تاريخ لاحق عليها، قد بات محكوما بأن يكون إما تكرارا لها أو تدهورا بالنسبة إليها، ولأنه لا يملك أن يكون تكرارا لاستحالته، فإنه يكون مجرد تدهور. وأما النسق المعتزلي فإنه يؤول إلى تصور النبوة خطابا عينيا يسع العالم خارجه ويتسع به في آن معا... وأما أنها خطاب يسع العالم، فلأن الأصل فيها هو "المصالح المختصة بالمبعوث إليهم"[٧٦]، ومن جهة أخرى فإنها

٧٦- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١٥، (سبق ذكره)، ص ٢١

تتسع به، لأنها "ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان" (٧٧) إذن فإنها ليست خطابا متعاليا يفرض نفسه قسرا على العالم من خارجه، حيث المُعتبر فيها هو "الوضع الإنساني" بما ينطوي عليه من تاريخية ونسبية، وليس "الإرادة الإلهية" بما تنطوي عليه من الإطلاق والتعالي. والحق أن ذلك يحيل إلى تصور للنبوة، لا من طبيعة مثالية متعالية، بل من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية، ولكن من دون أن تعني هذه التاريخية انحصارها عند حدود لحظة ما، لأنها تمثل تجاوزا لحدود كل لحظة، وذلك من حيث يفترض في النبوة -كخطاب مفتوح خاصة- ضرورة أن تتخطى فاعليتها حدود أي لحظة ما. والملاحظ انه إذا كان تصور النبوة من طبيعة مثالية ومتعالية على التاريخ قد آل إلى تبديها -في التاريخ الأشعري- نموذجا أو لحظة اكتمال مطلقة، لا يملك الوعي -بازاء اكتمالها المطلق- إلا تكرارها أو الانهيار منها، فإن تصورها عند المعتزلة من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية يؤول، في المقابل، إلى جعلها موضوعا لفعل معرفي مغاير ينطوي على كل ضروب التمثّل والاستيعاب والتجاوز للمباشر فيها إلى ما تنطويه في أعماقها الباطنة، وبحيث تبدو بمثابة نقطة بدء للوعي يستطيع، بسبب انفتاحها على العالم، أن يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع أشكال وجود تناسب تطور الوضع الإنساني. وهكذا فإنه، وبمثل ما كان البناء المعرفي للنبوة في نسق العقائد الأشعري هو نقطة البدء إلى تصور التاريخ "تدهورا"، فإن بناءها معرفيا في نسق العقائد المعتزلي هو ما يؤسس، في المقابل، لتصور التاريخ "تطورا".

وبدوره فإن هذا "التطور" إنما يجد ما يؤسسه في بناء أنطولوجيا الطبائع المعتزلية، تماما بمثل ما كان "التدهور" يجد ما يؤسسه في بناء أنطولوجيا "الجواهر والأعراض" الأشعرية. وهكذا فإنه إذا كان تصور التاريخ "تدهورا" ينطوي على تصور الواحدة من لحظتيه الجوهريتين (أعني لحظة الفضل وما يتلوها من لحظات تدهور) من طبيعة مغايرة للأخرى الكلية. وذلك من حيث تكون المثالية والتعالي سمة للأولى، فيما التدهور والسقوط سمة للأخرى -فإن ذلك قد أحال إلى تصور الانقسام والتمايز يسري في صميم بناء هذا التاريخ، الأمر الذي راح يجد ما يؤسسه في انطولوجيا الانفصال والتفكك الأشعرية، وأعني خاصة في بناء الحركة والفعل والزمان، والتي تبني جميعا على التقطع والانفصال، وليس التداخل والاتصال. وفي المقابل فإن تصور التاريخ "تطورا" إنما ينطوي على تصور لحظاته من طبيعة متماثلة (وذلك من حيث لا تمايز للحظة فيه عن الأخرى، بل جميعها من طبيعة تاريخية واحدة)، ولعل ذلك يحيل إلى أن التواصل والتداخل هو ما يسري في صميم بنائه، الأمر الذي يجد ما يؤسسه في انطولوجيا "الطبائع" التي تنبني على تماسك العالم واتصال أجزائه وتداخلها، وأعني خاصة في بناء الحركة والفعل التي تنبني على التداخل والاتصال، وليس التقطع والانفصال. ومن هنا

٧٧- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٧٧

فإنه إذا كانت الحركة، مثلا -حسب نظرية الأعراض الأشعرية- مجرد عرض يلحق بالجوهر من خارجه، ويبطل -ككل الأعراض- في ثاني حال وجوده، الأمر الذي يعني أنها ليست فعلا واحدا ممتدا ومتصلا، بل فعلا متقطعا تتجدد أجزاؤه، التي يفصل بينها السكون، في كل آن، فإنها -حسب "الطبائع" المعتزلية[78]، تكون فعلا للأجسام طباعا، أي صادرا عن الطبيعة الذاتية للشيء أو الجسم، الأمر الذي يعني أنها فعل متصل وباق ببقاء الطبيعة الذاتية التي يصدر عنها، ولهذا فإنه لا ينقطع بالسكون. بل انه يبدو أن السكون نفسه لا وجود له في الحقيقة، حيث الأجسام "كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة"[79]. وهكذا فإنه لا وجود إلا للحركة، وذلك إلى حد اعتبار السكون مجرد واحد من ضروبها[80]. وليس من شك في أن هذا النفي للسكون" إنما يمثل تكرسا لامتداد الحركة وتواصلها، لا في حقل الانطولوجيا فقط، بل وفي حقل التاريخ.: حيث التطور يستحيل إلا مع تصور الحركة تتواصل وتمتد، والسكون أو الثبات يتلاشى وينفد.

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان معنى الحركة -حسب الأعراض الأشعرية- انها انتقال الجوهر الفرد في الخلاء من مجاورة جوهر فرد إلى مجاورة جوهر فرد آخر، وبما يعني أنها حركة أجزاء منفصلة، فإن معناها -حسب القول بالطبائع- هو "معنى الكون"[81]، وذلك "بالمعنى الأرسطوطالي القائل بأن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى. فالكون يظهر عندما يصل الجوهر إلى كمال أكبر مما كان عليه، أعني أن الكون يظهر في الحالة الثانية من تغير الشيء"[82]. ولهذا كانت الحركة "مبدأ تغير ما"[83]، وليست مجرد تجاور أجزاء منفصلة. وليس من شك في أن معنى الحركة، في الانطولوجيا

٧٨- فرغم أن ثمة من المعتزلة من صار إلى تبني نظرية "الجواهر والأعراض"، بل لعل أول من افتتح القول في الجزء الذي لا يتجزأ كان أحد مشاهيرهم، وأعني به "العلاف"، إلا انه يبقى أن القول بالطبائع يبدو الأدنى إلى روح الاعتزال، ليس فقط لأنها الأكثر تداولا عند الكثيرين من المعتزلة، بل لأنها -وهو الأهم- تبدو الأكثر اتساقا مع النظام البنيوي لنسق العقائد المعتزلي. إذ الحق أن اختبارا بنيويا لنظام النسق يؤول إلى حد القول بأن يفرض القول بالطبائع في حقل الانطولوجيا فرضا وضرورة. ومن جهة أخرى فإنه يبدو -فيما يتعلق بنظرية الجواهر والأعراض ذاتها، أن بناءها المعتزلي يباين بناءها الأشعري، وذلك من حيث صار المعتزلة إلى نقض المبدأ القائل بأن "الأعراض لا تبقى زمانين"-وهو المبدأ الأهم في بناء النظرية لأن ما تكرسه من الانقسام والتفتت يتبلور منه أساسا -وأكدوا، في المقابل، على أن أعراضا كثيرة تبقى. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٤٤-٤٥

٧٩- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٢١

٨٠- المصدر السابق، ص٢١، حيث ينسب الأشعري إلى النظّام قوله "لا ادري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين". وبما يعني أن السكون حركة.

٨١- المصدر السابق، ص ٤١

٨٢- ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج١ (مطبعة دار نشر الثقافة)، الإسكندرية، ١٩٥٠، ص ١٨٨

٨٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ٥٥

الأشعرية، مجرد تجاور أجزاء منفصلة، إنما يتسق مع تصور التاريخ تدهورا، وذلك من حيث يتبنى هذا التاريخ على تصور الحركة فيه، مجرد تجاوز لحظات منفصلة (فلحظاته أدنى إلى الوحدات المغلقة التي لا تنفتح ألبتة على بعضها، ولذلك فإنها لا تعرف إلا التجاور شكلا لحركتها). ولعل ذلك هو ما يؤسس لحضور الحدث في الكتابات التاريخية الأشعرية، منفصلا عن غيره، ومتجاورا معه، وبحيث بات المؤرخ لا يعرف، ابتداء من هذا التقطع والانفصال، إلا جملة أحداث منفصلة يسعى إلى مجرد تجميعها، الأمر الذي أحال التاريخ في معظمه إلى عمل فقير، لا حضور فيه ألبتة لمبدأ باطني أو روح كامنة، ثمة السعي إلى التعرف عليها خلف الأحداث. وفي المقابل فإن معنى الحركة، في الانطولوجيا المعتزلية، هي "مبدأ تغير ما" أو هي "الكون"، وبما يعنيه من تحول الجسم من حال إلى حال أكمل، إنما يتسق مع تصور التاريخ تطورا من حال أدنى إلى حال أعلى أو أكمل. ولعل ذلك كان يمكن أن يؤسس نمط كتابة تاريخية يحضر فيها الحدث في اتصال وترابط مع غيره، وبحيث ينطلق المؤرخ من هذا الترابط والاتصال، إلى إدراك المبدأ الباطني، أو حتى الطبائع الذاتية الكامنة خلف ركام الأحداث تربط بينها وتهبها المعقولية. (٨٤)

والحق أن ما تنطوي عليه الحركة من التواصل والاستمرار، (ليس التقطع والانهيار)، إنما يتجلى على نحو أظهر خلال بحث المعتزلة في "المتولدات". إذ التوليد ينبني على تصور للفعل، لا انقطاعا، بل دواما واتصالا، وإلى حد "أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم، فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنّوه في حياتهم، وفعلوا ما أوجبه"(٨٥). وهكذا يدوم الفعل وينتج أثره حتى مع غياب فاعله، بل أن كثيرا من الأفعال لايظهر أثرها الإيجابي أو السلبي إلا بعد حياة فاعلها. وهذا هو معنى الحضارة الإنسانية، إذ الحضارة تراكم أفكار البشر وأفعالهم بعد انتهاء قائليها وفاعليها"(٨٦) وهكذا يبدو الفعل منطويا في جوفه على ممكنات وآثار يستنفدها التوليد خلال التاريخ، حيث المتولدات لا تستنفد كلها في الحال، ولهذا "قسمت المعتزلة المتولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه"(٨٧). وليس من شك في أن الاتصال والدوام في التوليد، إنما يفترض اتصالا ودواما في الزمان والتاريخ.

٨٤- ولعل هذه "الكتابة التاريخية" تبقى مجرد إمكان نظري فقط، من حيث إنها كتابة لم يكتبها أحد رغم إمكانها النظري الذي يجد ما يؤسسه معرفيا في نسق العقائد المعتزلي. ولعله يمكن القول افتراضا أن خطابا عن التاريخ عند المعتزلة كان يمكن أن يتبلور ابتداء من الطبائع، لا بالمعنى الذي وردت به عند ابن خلدون كأداة لتكريس الرؤية الأشعرية للتاريخ تدهوراً، بل من حيث تحيل إلى تاريخ يتطور بمقوماته الذاتية.

٨٥- الخياط: الانتصار، (سبق ذكره)، ص ١٢٩

٨٦- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٣ (العدل)، (سبق ذكره)، ص ٢٨٢

٨٧- الايجي: المواقف، (سبق ذكره)، ص ٣١٨

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التوليد ينطوي على تصور الفعل، لا مستمراً فقط، بل ومنتجا أيضا، فإن ذلك يحيل إلى تصور التاريخ المعتزلي خطاب إنتاج واستمرار، وليس خطاب تكرار وانهيار كالحال عند الأشاعرة. وهنا فإنه إذا كان ما ينطوي عليه التاريخ الأشعري من التكرار، إنما يجد ما يؤسسه في نظرية "الكسب" في مجال خلق الأفعال، فإن تصور التاريخ المعتزلي خطاب إنتاج وإبداع، كان لابد أن يجد ما يؤسسه في ما صار إليه المعتزلة من أن "أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه، خيرا أو شرا لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى، وإذا كان العبد مستطيعا باستطاعة نفسه قبل الفعل، فأفعاله مخلوقة من جهته"(٨٨). والحق أن هذا التصور للإنسان فاعلا وحرا على الحقيقة، ليمثل حجر الزاوية في البناء المعرفي، لا للتاريخ المعتزلي فقط، بل ولأي تاريخ على العموم، وذلك من حيث يستحيل، دون هذا التصور للإنسان، الحديث عن أي تمثل أو استيعاب لأي خبرة بشرية ماضية توطئة لتجاوزها إلى خبرة أرقى، بل الحديث يمكن، مع غياب الإنسان، عن مجرد تكرار التجارب والخبرات الماضية، فلا يعرف الوعي إلا الثبات عندها والجمود... وبالجملة فإنه لا مجال للحديث، مع غياب الإنسان، عن تاريخ للتطور، بل بالأحرى عن تاريخ للثبات والتدهور.

وإذ يبدو، هكذا، أن كل واحدة من الأفكار الجزئية التي يتألف منها البناء المعرفي لتصور التاريخ المعتزلي، إنما تجد ما يؤسسها داخل البناء المعرفي لأفكار نسق العقائد الجزئية، فإن دائرة التأسيس المعرفي، من النسق للتصور، تكتمل تماما مع الوعي بأن النظام البنيوي الذي ينطوي عليه نسق العقائد المعتزلي ينعكس بأسره في النظام البنيوي الذي ينطوي عليه تصورهم للتاريخ، وبمعنى أن نظام النسق في ترتيب العلاقة بين عناصره ومقولاته، يكاد أن يكون هو نفسه نظام التصور في ترتيب العلاقة بين عناصره ولحظاته.

ثالثا: من النظام البنيوي للنسق إلى النظام البنيوي للتصور:

كالنسق الأشعري تماما، يتحدد نظام بنية النسق المعتزلي ابتداء من ترتيبه للعلاقة بين المقولات المركزية الثلاث في أي نسق، وأعني بها الله والعالم والإنسان. ولكن فيما يرتب النسق الأشعري -فيما سبق القول(٨٩)- هذه العلاقة على نحو من الانفصال الذي تتنابذ في إطاره المقولات وتتباعد، فإن

٨٨- النسفي: بحر الكلام، مصر، ١٣٢٩هـ، ص ٤٠

٨٩- راجع من الفصل الثالث . الفقرة (أولا) الخاصة بالانتقال من النظام البنيوي للنسق الأشعري إلى النظام البنيوي للتصور التاريخي فيه.

النسق المعتزلي يرتب هذه العلاقة -في المقابل- على نحو من الاتصال والتعالق الذي تحيل في إطاره كل مقولة إلى الأخرى، فتحددها وتتحدد بها في آن معا. وإذا كان قد سبق القول بأن النسق الأشعري قد انطلق في ترتيبه للعلاقة بين هذه المقولات، على هذا النحو من الانفصال، ابتداء مما يكرسه الوحي من الانفصال بين الله من جهة، وكل من العالم والإنسان من جهة أخرى، فإن الانفصال الذي يكرسه الوحي ليس انفصالا مطلقا يستبعد أي اتصال ويلغيه، انه فقط يستبعد -وكما سبق القول- الاتصال المهدد للهوية الإلهية (ممثلا في الشرك)، وأما الاتصال على العموم، فإن ذلك ما لا يمكن تصور الوحي يلغيه ويستبعده، وإلا فإنه -والحال كذلك- يكون نافيا لنفسه ولاغيا لماهيته، حيث الوحي يقصد، في جوهره، إلى استعادة الاتصال بين كل من الله والعالم والإنسان، وتجاوز ما قام بينهم من الانفصال، ولهذا فإن ما يكرسه الوحي الانفصال من بين هذه المقولات في الظاهر، إنما يخفي خلفه ضربا من الاتصال الجوهري بينها في العمق، ولعل النسق المعتزلي يرتب العلاقة بين مقولاته، طبقا لهذا الضرب من الاتصال الجوهري العميق بينها.

ولعل طابع الاتصال والتعالق بين هذه المقولات يحيل إلى أن كل مقولة منها تتحدد بالأخرى وتحددها في آن معا، أو أنها تدخل في تركيب الأخرى، وتكون جزءا من ماهيتها والعكس. وبحيث يمكن القول -تبعا لذلك- أن (الله) يدخل في تركيب (العالم) من خلال كونه قانونه أو عقله أو علمه[٩٠]، بمثل ما أن العالم يلعب دورا في تحديد الماهية الحقة لله (بإبراز حكمته) وكذا فإن الله يكون جزءا من ماهية الإنسان (من خلال إرادته الحرة)، بمثل ما أن الإنسان يلعب دورا في تحديد ماهية الله (بإبراز عدله)، وأخيرا فإن العالم يدخل في تركيب ماهية الإنسان (من خلال كونه مجال تبلور وعيه وترقيه)، بمثل ما أن الإنسان يلعب دورا جوهريا في تركيب العالم (من خلال عمله فيه). وليس من شك في أن ذلك التحدد المتبادل يعين طبيعة هذه المقولات من جهة، وطبيعة العلاقة بينها من جهة أخرى، حيث تبدو المقولات منطوية في باطنها على ضرب من المضمون الذي يؤكد ثراءها وفاعليتها، بقدر ما ينفي صوريتها وتجريدها، الأمر الذي يؤول إلى علاقة ذات طابع جدلي يستوعب ضروب التفاعل والتأثير فيما بينها. وهكذا فإن اتصال المقولات وتعالقها (أ) وانطواءها على مضمون باطني وعدم صوريتها (ب)، وجدلية العلاقة بينها (ج)، وتبديها لذلك في شكل علاقة تفاعل بينها جميعا (د)، هي أهم ملامح نظام البنية المعتزلية.

وإذ يبدو -هكذا- أن التعارض بين كل من النسقين، الأشعري والمعتزلي، يكاد أن يكون كاملا على

٩٠- قد صار النظام إلى أن الله منشئ العالم وخالقه، لا على حسب ما أراد. حيث لا يوصف الله بالإرادة على الحقيقة بل على حسب ما علم، الأمر الذي يعني أن العالم مجرد تجل لعلمه. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٥٥

صعيد البنية المعرفية العميقة[٩١]، فإن التعارض نفسه يتبدى على صعيد الوظيفة الأيديولوجية لكلا النسقين. فإذ بدا أن سعي النظام البنيوي الأشعري إلى تكريس سيادة إحد المقولات وهيمنتها على المقولتين الأخريتين، لم يكن غير قناع يخفي قصد النسق إلى تأكيد سيادة "المطلق السياسي" في عالم بدا أنه لا مجال فيه لوجود حق إلا للمطلق (إلها في المجرد وحاكما في المتعيّن)، وبما يعني أن "الإطلاق الإلهي" تبعا لذلك- لم يكن إلا مقدمة للإطلاق السياسي، فإن النظام البنيوي المعتزلي كان يقص د، عبر استيعابه لمقولاته واحتفاظه بها في حالة تفاعل وتبادل للتأثير فيما بينها، إلى ترسيخ نظام لا مجال فيه لأي تسلط أو هيمنة مطلقة؛ الأمر الذي يتسق، بالطبع، مع سعي المعتزلة إلى صياغة عالم يكون فيه الإنسان أكثر حضورا وفاعلية ولعله بدا أن هذا السعي يمثل القصد العميق لتصور التاريخ المعتزلي؛ الأمر الذي يعني أن ثمة ضربا من التماثل، على المستوى الوظيفي، بين نسق العقائد المعتزلي من جهة، وبين التصور التاريخي الذي يتضمنه هذا النسق من جهة أخر.

وليس من شك في أنه يمكن الانتقال من هذا التماثل بينهما، على المستوى الوظيفي، إلى تماثلهما أيضا على مستوى البنية المعرفية العميقة.. لكن ذلك يقتضي (أولا) اختبارا لنظام بنية النسق المعتزلي من خلال بعض عناصره الجزئية، وأعني بذلك النظر فيما إذا كانت هذه البنية الكلية، تنتظم جملة مسائلة الجزئية، وتهبها المعقولية التفسير.. أم لا؟.

والحق أن اختبارا لبنية النسق المعتزلي من خلال عناصره الجزئية، ليكشف عن فاعلية هذه البنية وكفاءتها التفسيرية. إذ أن كل واحد من عناصر النسق الجزئية يتكشف ولكن في مجاله الخاص بالطبع- عن نفس ملامح البنية الكلية من الاتصال والتفاعل وتبادل الإحالة؛ وبما يعني أنه يفقد طابعه الجزئي، وينتمي إلى "كلي" يمنحه المعقولية والتفسير. وإذ يبدو، هكذا، أن تحليلا لمسائل الصفات أو خلق الأفعال أو النبوة، أو أي من مسائل النسق الجزئية الأخرى، لن يفعل إلا التأكيد على انتظام كل مسألة منها، رغم خصوصيتها، في إطار نفس البنية، فإنه يمكن الاكتفاء -والحال كذلك- بتحليل واحدة فقط من هذه المسائل الجزئية، كمسألة الصفات مثلا. وهنا فإنه إذا كان يمكن التمييز، فيما يتعلق بقضية الصفات عند المعتزلة، بين جانبين، يتعلق (أولهما) بنفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات، وينصرف (ثانيهما) إلى إثبات الصفة هي عين الذات، فإنه يبدو أن كلا الجانبين يتكشف عن ملامح البنية الكلية للنسق.

٩١-وهنا يقول الخلاف مع "الجابري" الذي راح -في "بنية العقل العربي"- يطوي كل من المعتزلة والأشاعرة في نظام بنيوي واحد. ولعله سبق الإلماح إلى أن ذلك ما فرضته على "الجابري" لا القراءة المعرفية لكل منهما، بل أيديولوجيا القطيعة التي تسيطر على تفكيره، والتي اضطرته إلى هذا الإدماج ليسهل له "قراءة المشرق" بكل ما فيه، كبنية واحدة لا مجال فيها لأي تمايز، في مقابل بنية أخرى واحدة ولا مجال فيها لأي تمايز أيضاً هي بنية "المغرب".

فقد صار المعتزلة إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات، وذلك "لأنه لو شاركته الصفات في القِدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية"[٩٢]، وعلى قول (واصل) فإن "من اثبت معنى وصفه قديمة فقط اثبت إلهين"[٩٣]، وهكذا فإنه فيما مضى الأشاعرة إلى أن "اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية"[٩٤]، فإن المعتزلة قد صاروا، في المقابل، إلى أن اسم الله تعالى لا يصدق حقا إلا على ذات بسيطة تخلو من أي صفة قديمة وزائدة عليها، وذلك أبعادا لشبهة التركيب، والتعدد بالتالي. وإذن فإن نفي الصفات إنما يرتبط بالتصور المعتزلي للذات الإلهية على نحو من الوحدانية المطلقة التي تستلزم بساطة الذات وخلوها من التركيب، لكنه لا يقف عند حدود هذا الارتباط فقط، بل يتجاوزه إلى الارتباط، في العمق، بنظام البنية العميقة للنسق المعتزلي، حيث ارتبط النفي المعتزلي بكون الصفات قديمة وزائدة على الذات بتصور بعينه لكل من الإنساني والطبيعي، أحال إلى هذا التصور بعينه للإلهي، وبمعنى أن السعي إلى إثبات ضرب من الفاعلية لكل من الإنسان والعالم، هو ما أحال، فيما يتعلق بالصفات، إلى نفي كون الصفة قديمة وزائدة على الذات، ولهذا فإن هذا النفي هو نتاج الانتظام في بنية تقوم على تبادل الإحالة بين المقولات، وجدلية العلاقة فيما بينها.

ولعل هذا النظام البنيوي يتجلى في مسألة الصفات، على نحو ظاهر، في مسألة العلاقة بين "الصفة والوصف". فقد صار المعتزلة إلى أن "الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وأخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر"[٩٥] وهكذا يوجد المعتزلة بين الصفة والوصف، في مقابل ما سبق الالماح إليه من التمييز الأشعري بينهما. وإذ التمييز الأشعري بينهما كان يقصد إلى تكريس تبعية الوصف (الإنساني)، للصفة (الإلهية)، فإن التوحيد المعتزلي بينهما، يستهدف التأكيد، في المقابل، على قيام الصفة (الإلهية) مع الوصف (الإنساني) في آن معا. حيث "الله تعالى كان -حسب المعتزلة- في أزله بلا صفة، ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا، لأن لا يجوز أن يكون في القِدَم واصفا لنفسه (لاعتقادهم خلق كلامه) ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه، فوجب انه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه"[٩٦]. وهكذا فإن السعي إلى تأكيد

٩٢- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٤٤- ٤٥

٩٣- المصدر السابق، ص ٤٦

٩٤- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٠

٩٥- الباقلاني: التمهيد، ص ٢١٧

٩٦- المصدر السابق، ص٢١٧، وانظر أيضا: الاسفرائيني: التبصير في الدين،ص٢٧

فاعلية الإنسان، حتى في مجال الصفات، هو ما أحال إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة، وذلك لأن كون الخلق أو البشر هم الخالقون لأقوالهم التي هي أسماء الله وصفاته العليا، يؤدي إلى استحالة أن تكون ثمة صفات في القدم، لأنه لم يكن هناك خلق أو بشر يخلقونها في القِدَم. وبعبارة أخرى، فإن كون الإنسان خالقا لفعله وقوله، هو ما أحال إلى نفي الصفات قديمة وزائدة، وبما يعني أنها الإحالة المتبادلة بين كل من الله والإنسان هي ما آل إلى هذا النفي.

وبدوره يتجلى إثبات الصفة هي عين الذات، عن نفس النظام البنيوي للنسق، حيث أثار "إثبات (المعتزلة) صفة هي بعينها ذات"[٩٧]، مسألة التباين والتمايز بين صفة وأخرى. وهنا فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى انه "إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور"[٩٨] وهكذا تتمايز الصفات، فيما بينها، ابتداء من متعلقاتها في الخارج، أو أن تحدُّد الصفة يأتيها من الخارج، أعني من (العالم) الذي هو محل هذه المتعلقات (من حيث هي أشياؤه وموضوعاته). وإذن فإن العالم، هذه المرة، هو ما يدخل في تركيب الصفات مميزا بينها ومحددا لماهية كل منها الخاصة. وهكذا فإنه (الإنسان) مرة، و(العالم) مرة أخرى يدخل في بناء قضية الصفات الإلهية عند المعتزلة، إن من حيث نفي كونها قديمة (إثباتا لفاعلية الإنسان في خلقه لها)، أو من حيث إثباتها عينا للذات، لا زائدة عليها (وبما يقتضيه من إثبات دور للعالم في التمييز بينها وتحديد ماهيتها).

وإذ يبدو، هكذا، أن جانبي النفي والإثبات في الصفات يتكشفان عن نفس النظام البنيوي، فإن ذلك يؤول إلى انتظام مسألة الصفات عند المعتزلة بأسرها. في إطار البنية الكلية للنسق، وهو الانتظام الذي يتكشف عنه تحليل سائر عناصر النسق الجزئية الأخرى[٩٩]. وبقدر ما يؤكد ذلك على شمول البنية وكليتها، فإنه يؤكد أيضا على سلامتها وكفاءتها التفسيرية. ولأن تصور التاريخ هو أحد عناصر النسق الجزئية، فإنه لابد أن يتكشف بدوره -ولكن بكيفية تناسب مجاله الخاص بالطبع- عن الانتظام في نفس البنية. وهنا فإن الأمر سيتجاوز مجرد إثبات الكفاءة التفسيرية للبنية إلى التأكيد على انتماء هذا التصور التاريخي للنسق العقائدي.

والحق أن تحليلا لتصور التاريخ المعتزلي يتكشف، بالفعل، عن انتظامه طبقا للبنية الكلية للنسق. حيث يستحيل اتصال المقولات وتعالقها في النسق، إلى تصور التاريخ المعتزلي خطاب تواصل واستمرار، لا خطاب تقطع وانكسار. وليس من شك في أن تصور التاريخ على هذا النحو، يبدو غاية في الجوهرية، لتفسير ما ينطوي عليه من التطور، وذلك من حيث يستحيل التطور -وهو جوهر التاريخ

٩٧- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٥٠.

٩٨- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٢٧

٩٩- ورغم أن إنجاز مثل هذا التحليل يبدو ممكنا جدا، فإن المجال لا يتسع له هنا.

المعتزلي فيما سبق القول- إلا عبر افتراض لحظات التاريخ على نحو من التواصل والاستمرار، إذ لا تطور البتة في سياق تاريخ ليس بين لحظاته إلا التقطع والانفصال. وهكذا فإنه إذا كان انفصال المقولات وانقسامها في النسق الأشعري قد تبدى في حقل التاريخ، عن الانقسام والتباعد بين لحظاته، أعنى بين اللحظة -المثال (لحظة النبوة)، وبين ما يتلوها من لحظات تدهور وانهيار، فإن اتصال المقولات في النسق المعتزلي، يتبدى، في حقل التاريخ، عن تواصل لحظاته في صيرورة تطورية تستحيل فيها (لحظة النبوة) من لحظة -مثال متعالية يسقط بعدها التاريخ، إلى لحظة من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية، يبدأ منها التاريخ، وبما يعني انها تستحيل من مثال ينفصل عنه ما بعده، إلى نقطة بدء لما بعدها.

وضمن هذا التواصل للحظات التاريخ، فإنه يبدو أن الواحد من هذه اللحظات إنما تجد ما يؤسسها في الأخرى، حيث اللحظة، هنا، ليست لحظة مقطوعة لا علاقة لها بما قبلها أو بعدها، بل اللحظة تقوم في سياق تبدو فيه نتاجا لما قبلها وأساسا لما بعدها. ولعله سبق الإلماح إلى جوهرية فكرة السياق في التاريخ المعتزلي، حيث الموازنة (وهي بديل التفضيل وأساس التاريخ عندهم) تفترض -لكي تتحقق- وضع الفعل في سياق يصله بشروط إنتاجه من جهة، وبإمكانيات تطوره من جهة أخرى، الأمر الذي يعني انه ليس فعلا مقطوعا، بل فعلا منتجا يستمر تأثيره في العالم عبر التوليد، ولعل ذلك يحيل إلى أن تصور المقولات في النسق، تدخل الواحدة منها في تركيب الأخرى، إنما يتكشف في التاريخ، عن تصور لحظاته (والأفعال فيه) تجد الواحدة منها ما يؤسسها في الأخرى.

وإذا كان هذا التصور للفعل (أو للحظة) يحيل إلى انه ليس فعلا صوريا خاويا، بل ينطوي على مضمون باطني يبرر موازنته مع فعل (أو الحظة) أخر. وإذ "الصورية" في التاريخ قد تأدّت، عند الأشاعرة إلى قراءة اسقاطية له، تهدر ما ينطوي عليه من حياة حقة، فإن ثراء لحظاته وعدم صوريتها يتأدّى عند المعتزلة، في المقابل، إلى قراءة أكثر ثراء وخصوبة، وذلك من حيث لا تتقيد بأي أحكام أولى أو مطلقة تُسقطها على وقائع التاريخ وأحداثه، بل تراه -ومن حيث هو حائز لمضمون -قابلا لأحكام متباينة بحسب تباين منظور التقييم وزمانه، وأدوات القراءة وركائز التحليل. وهكذا فإنه فيما تحيل صورية المقولات وخواءها عند الأشاعرة، إلى تصور لحظات التاريخ، لا كواقع وأحداث حية، بل كأنماط وصور لا تتبلور إلا عبر إهدار ما تنطوي عليه من حياة حقة، فإن ثراء المقولات وامتلاكها لمضمون باطني، في النسق المعتزلي، يحيل، في التاريخ، إلى تصور لحظاته كوقائع وأحداث حية، وليس كأنماط وصور لا حياة فيها.

وأخيرا فإنه إذا كان ما ينطوي عليه النسق الأشعري من نزوع إلى الإطلاق (بمعناه الإلهي والسياسي). قد آل، في حقل التاريخ، إلى "نمذجة" لحظاته، بمعنى تحويلها إلى نماذج متعالية، ولا

يمكن أن تكون -ككل نموذج- إلا معطيات نهائية مكتملة لا سبيل بازائها إلا للتكرار والاجترار، وذلك من حيث يتم الاحتفاظ بها، في اكتمالها المطلق، عصية على أي تجاوز، فإن ما ينطوي عليه النسق المعتزلي، في المقابل، من السعي إلى زحزحة الإطلاق (بمعناه السياسي خاصة) قد آل في التاريخ إلى آنسنة لحظاته، لا نمذجتها، وأعني بذلك اعتبارها تكوينات إنسانية تقبل التجاوز والتخطي.

وإذ يبدو، هكذا، أن التوازي يكاد أن يكون كاملا بين النظام البنيوي للنسق المعتزلي من جهة، وبين النظام البنيوي للتصور التاريخي المتضمن فيه من جهة أخرى، فإن ذلك يعني اكتمال دائرة التأسيس المعرفي من النسق للتصور، وذلك من حيث بدا -في فقرة سابقة- أن عناصر النسق الجزئية تلعب هي الأخرى دورا جوهريا في التأسيس المعرفي لعناصر التصور... الأمر الذي يعني أن تصور التاريخ المعتزلي إنما يجد ما يؤسسه (سواء كبنية أو كعناصر جزئية) في بناء نسق العقائد المعتزلي.

خاتمة ..
أو كلمة أخيرة

خاتمة ..
أو كلمة أخيرة

بعد مسيرة البحث الشاقة، وجهد القراءة المرهق، ينتظر القارئ، ولعل له الحق في ذلك- "كلمة أخيرة" تكون بمثابة "فصل المقال" في الموضوع المدروس، لكنه يبدو، وعلى فرض إمكان "الكلمة الأخيرة" في أي موضوع، فإنها مستحيلة، على وجه الخصوص، في هذا الموضوع (المتعلق بالتاريخ وخطابه في علم العقائد)، والذي لم يحدث للآن إلا مجرد ابتداء القول فيه (وبما يعني أنه في حاجة إلى المزيد من الإكمال والتطوير)، وعلى أي الأحوال، فإن الكلمة الأخيرة تبدو مستحيلة على العموم، إلا أن يكون المقصود، أنها الأخيرة بالنسبة لتلك اللحظة التي يعيشها الباحث بكل ما تنطوي عليه من سياقات معرفية وتاريخية تؤطر وعيه وتؤكد نسبية كلمته.

كانت هذه مقدمة ضرورية يمكن الانتقال منها إلى أنه إذا كان السير، في هذه الأطروحة، قد ابتدأ من أن ثمة رؤية تاريخية ينطوي عليها الخطاب العربي المعاصر، وهى المنتجة لكل ضروب الممارسة فيه، فإنه قد انتهى إلى أن الخطاب المؤسس لهذه الرؤية (وأعني به الخطاب التاريخي الأشعري)، كان هو نفسه نتاج ضروب الممارسة السياسية تحديدا. فبدا بذلك وكأنه ثمة خطابا عن التاريخ انبثق، في أصوله الأولى من السياسة، ثم راح ينفصل عنها طوال مسيرة تطوره اللاحق، حتى لقد استحال في الخطاب العربي المعاصر، إلى بنية متعالية تمارس في انفصال تام عن قواعد إنتاجها، ومهيمنة بفضل هذا الانفصال- على كل ضروب الممارسة فيه، وإذن فإنها مفارقة التحول من السياسة تنتج الخطاب التاريخي، إلى الخطاب التاريخي ينتج السياسة وغيرها.

وما بين البداية والنهاية، وعبر مسيرة البحث في الأسس والأصول تحقق الوعي بجملة مسائل منها .. (أولا) الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، تكوينا وبنية، وكذلك الوعي بما يؤسسه معرفيا داخل نسق العقائد الذي يتضمنه، و(ثانيا) الوعي بالخطابات التاريخية المغايرة، وبما يؤسسها معرفيا

داخل أنساقها العقائدية الخاصة، والمناوئة للنسق الأشعري السائد و(ثالثا) الوعي بالكيفية التي راح بها النسق الأشعري يزيح هذه الأنساق المناوئة ويقصيها من مجال التداول محققا لنفسه (وللخطاب التاريخي الملحق به، بالطبع) هيمنة لا مجال لمنازعتها، وحضورا فعالا للآن، رغم أنه يكون خفيا غير صريح.

وهنا فإنه بقدر ما يكون الوعي بكل هذه المسائل ضروريا لتفسير ما ينطوي عليه الخطاب العربي المعاصر، من "اللا تاريخية"، فإنه يكون ضروريا، بالقدر نفسه، لخلخلتها وزحزحتها.. فكيف يكون ذلك؟

إنه يكون من خلال التمييز في الخطاب التاريخي الأشعري، بين نظام بنيته الباطن من جهة، وبين شروط تكوينه في الخارج من جهة أخرى. إذ فيما يتحقق تفسير "اللا تاريخية" من خلال الوعي بالبنية العميقة لهذا الخطاب، وبنظامه الباطن في ترتيب العلاقة بين لحظاته، وتصوره لمضمون هذه العلاقة، فإن عمليات خلخلة هذه اللا تاريخية وزحزحتها تتبلور من خلال الوعي بشروط تكوّن هذا الخطاب، وبالدور الوظيفي الذي كان يقصد إلى أدائه في العالم، وكذا بالكيفية التي أقام بها علاقته مع خطابات الأنساق المناوئة ساعيا إلى إزاحتها وإقصائها، لتكريس هيمنته وتأبيدها.

فإذ الخطاب التاريخي الأشعري ينبني على تصور التاريخ انهيارا وسقوطا دائما من الأفضل إلى الأقل فضلا، وعلى نحو لا يرتفع معه الانهيار إلا من خلال السعي المستحيل إلى تكرار لحظة الفضل النموذج التي تقوم خارجه، فإن في ذلك تفسيرا يكاد أن يكون كاملا لما تتكشف عنه اللا تاريخية في الخطاب العربي المعاصر من تصور التاريخ صيرورة انهيار وسقوط دائمة، ولا فكاك منها إلى عبر القفز (المستحيل أيضا) إلى نماذج (سلفية أو حداثية) لم تتبلور في واقع هذا التاريخ، بل تبلورت واكتملت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه كنماذج جاهزة معطاة. والحق أن الأمر يتجاوز هذا الانبناء طبقا لنظام واحد، إلى بنائهما لعناصرهما على نحو متماثل، الأمر الذي يؤكد، لا على كفاءة التفسير من الواحد للآخر، فقط، بل وعلى شموله أيضا. إذ ليس من شك في أن بناء الواقع، في الخطاب التاريخي الأشعري، كمجرد موضوع للانحطاط والسقوط، ولا يستحق لذلك إلا مجرد النبذ من النموذج الأفضل خارجه، وعلى نحو لا يكون له فيه أي معنى إلا عبر نفي نفسه سعياً إلى التوحد مع هذا الأفضل خارجه، إنما يؤسس لما تنطوي عليه "اللا تاريخية"- في الخطاب العربي المعاصر- من تصور "الواقع"- بسبب ما ينطوي عليه من تخلف وانحطاط- مجرد موضوع خامل غُفل لا يملك إلا الانقياد لمقتضيات نموذج يحوز بطبيعته سمات الكمال، وإذن ففي الحالين ثمة الواقع التكفير- بكل ما ينطوي عليه من نقص ودونية، خاضعا لتسلط "النموذج التفضيل" بكل ما ينطوي عليه من تعال وسمو.

ومن جهة أخرى، فإن ما تنطوي عليه "اللا تاريخية" من تصور النموذج (المستعار من السلف أو

الغرب)، لإخراج الواقع العربي من أزمته، باعتباره مجرد معطى جاهز ومكتمل، يحوز في اكتماله- كل سمات التعالى والمفارقة ، وليس باعتباره تكوينا معرفيا يتخذ من واقعه الخاص حقلا يتبلور منه وفيه؛ حيث إنه يتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى النموذج، ثم منه إلى الواقع، في ضروب من التحليل والفهم يسع فيها الواقع نموذجه، ويتسع به في آن معا.،، تُهدِر "اللا تاريخية" كل ذلك، فتتعامى عن هذا التبلور للنموذج -الذي تستعيره- في علاقته مع واقعه الخاص، وتسعى إلى انتزاعه من سياق هذا الواقع الخاص، توطئة لغرسه في واقعها المغاير، فتحيله بذلك من تكوين تاريخي إلى معطى مطلق قابل للاستنساخ -لا في واقعها الخاص فقط- بل وفي كل زمان ومكان.. ولعلها بذلك تحيل "النموذج" من موضوع للمعرفة الحقة التي لابد أن تملك موضوعها، وتسيطر عليه، إلى موضوع لضرب من المعرفة الاجترارية التي يملكها الموضوع ويسيطر عليها.. كل ذلك وغيره، إنما يجد تفسيره كاملا ومعناه، فيما صار إليه الخطاب التاريخي الأشعري من نمذجة لحظة الفضل فيه، وذلك بالسعي إلى انتزاعها من تاريخها، عبر السكوت عنه أو التنكر له وإخفاءه، توطئة لتحويلها إلى بنية مثالية متعالية تحوز، في تعاليها، على كل سمات الإطلاق والقداسة، لأنها حين تفك روابطها مع التاريخ، على هذا النحو، تتحول من مجرد (لحظة) يبدأ منها الوعي مسيرته، متمثلا ومستوعبا ومتجاوزا لها رغم تميزها، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون بسبب مفارقته وتعاليه، لحظة ابتداء، بل كيانا نهائيا مكتملا، لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليدا واجترارا. والاحتفاظ به في اكتماله المطلق، عصيا على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى. ذلك أن النموذج -أي نموذج- لا يمكن أن يكون- وخصوصا حين يحقق مفارقته وتعاليه بالانفكاك عن التاريخ - موضوعا لموقف (معرفي)، بل لموقف (نفسي) بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي ضربا من "التثبيت"، يجعل النموذج لا يفلت من هيمنة الوعي فقط، بل ويفرض عليه سطوة لا مهرب منها. إذ المعرفة الحقة هى، في جوهرها فعل جدلي، وبمعنى أنها فعل يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزه في آن معا، وهو ما يكشف عن كونها -في العمق- فعل هيمنة. وإذ يبدو ذلك غير ممكن فيما يتعلق بالنموذج من حيث يسعى بدوره للهيمنة، فإنه لا يمكن بالطبع أن يكون موضوعا لمثل هذا الضرب من المعرفة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهي معه، تلغي فيه ذاتها كفعل خلّاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعها، وبما يعني هيمنته عليها بالطبع. وإذن ففي الحالين، ثمة (النموذج) مطلقا خارج تاريخه، وثمة كونه موضوعا لضرب من المعرفة التكرارية الاجترارية.

والحق أن القدرة التفسيرية، التي تبلورت مع الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، وبما يؤسسه أو حتى يستهدفه- معرفيا، لا تقف عند مجرد تفسير "اللا تاريخية" في الخطاب العربي المعاصر، بل إنه بدا أنها تتجاوز ذلك، إلى تفسير ضروب الممارسة التاريخية عند المؤرخين المسلمين من جهة، وإلى

تفسير العلاقة بين بنية هذا الخطاب التاريخي (الأشعري)، وبين بنية الثقافة السائدة التي تبلور في محيطها من جهة أخرى. فقد دام التاريخ، عند المسلمين، مجرد ممارسة يعوزها الخطاب، الذي يعّين حدودها، ويجعل من أدوات وطرائق إنتاجها، وموجهاتها النظرية وأسسها المعرفية، موضوعا لتفكيره. وحتى حين أنتج البعض خطابات عن التاريخ (وأعني الكافيجي والسخاوي)، فإن الأمر لم يتجاوز كونها مجرد خطابات تقريرية وتبريرية، انشغلت بالوصف التقريري لما ينطوي عليه، وانشغلت كذلك بمجرد تبرير الاشتغال به، ومن دون أن تجعله موضوعًا لتفكيرها، وإذا كان ابن خلدون بعد ذلك- قد جعل من التاريخ موضوعا لتفكيره، فانتقل به من حقل (الممارسة) إلى نظام (الخطاب)، فإنه، ورغم وعيه بحدود الآلية المهيمنة على الإنتاج التاريخي السابق عليه كله (وأعني بها الإسناد)، لم يرتفع إلى التفكير فيما يؤسسها معرفيا، ولهذا فإن الإسناد، عنده قد ظل بلا تفسير يمنحه المعقولية والتأسيس. ولأنه قد يُقال أن فيما صار إليه ابن خلدون من انتقال آلية الإسناد إلى التاريخ من علم الحديث النبوي، ما يفسرها، فإنه يمكن الرد بأنها تبقى في علم الحديث النبوي مجرد ممارسة في حاجة إلى تفسير. والحق أن تفسير الإسناد وتأسيسه معرفيا قد بدا غير ممكن إلا من خلال الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، والوعي بما يؤسِسه معرفيا على نحو أخص. ذلك أن تحليلا معرفيا للإسناد، يكشف عن أنه يقوم على تصور للخبر، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به صدقه أو كذبه، الأمر الذي يعني أن التقوُّم يأتيه من الخارج (أعني من رواته وناقليه). وليس من شك في أن ذلك إنما يجد تفسيره كاملا، فيما انطوى عليه النسق الأشعري من تصور الفعل (وهو مادة الخبر) لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به بل يأتيه التقوُّم من الخارج أيضا. ولعل فعلا كهذا لا يمكن، حين يصبح مادة لخبر، إلا موضوعا لإسناد خارجي. وهكذا فإن الإسناد لم يعد مجرد ممارسة فقيرة ليس هناك ما يؤسسها بل هو أحد تجليات نظام أشمل.. ولعل ذلك يعني أن التاريخ بأسره قد انتقل من مجرد كونه "ممارسة" بلا أي توجيه معرفي إلى كونه "خطاب" يوجّه هذه الممارسة، رغم أنه يتجاوزها ويقع فيما وراءها.

ومن جهة أخرى فإن في تبلور الخطاب التاريخي الأشعري ابتداء من قاعدة السعي إلى تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي، تفسيرا لعلاقته بمجمل الثقافة التي تبلور فيها. حيث بدا أن تحليلا لبنية هذه الثقافة يكشف عن أن كافة حقول المعرفة المتداولة في محيطها، تنبي -كل حقل على طريقته الخاصة بالطبع- طبقا لنفس قاعدة السعي إلى تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي، وذلك ابتداء من علوم اللغة والبلاغة والتفسير والنقد والشعر والفقه والسياسة وغيرها.. ومن غير شك فإن ذلك لا ينفصل عن قول "الشاطبي المشار إليه آنفا- من "أن المتأخر في علم ما لا يبلغ من الرسوخ في هذا العلم جملة ما بلغه المتقدم"، حيث المتقدم قريب من الأصل الأنقى الذي يستهدفه العلم. والحق أن ذلك لا يكشف فقط عن انتماء الخطاب التاريخي الأشعري إلى بنية هذه الثقافة، بل

ويؤكد على مركزية حضوره فيها كذلك. ولعل ذلك يتأتى من أنه يقدم تسويغا لهذه القاعدة يتجاوز كل ضروب التسويغ المتداولة في حقول المعرفة الأخرى داخل الثقافة. فقد وقف الشاطبي في تسويغه لهذه القاعدة وتبريرها، عند حدود القول بأن دعمها يأتى من التجربة، حيث إنها "أمر مشاهد بالتجربة في أي علم". والملاحظ أن الأمر في العلوم الأخرى لم يتجاوز هذا التسويغ التجريبي أو العملي لتلك القاعدة، حيث اقتصر في علوم اللغة مثلا- على "أن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر (يعني أهل الحواضر) من الاختلال والفساد والخلل".. وإذ بدا أنه لا حل لهذه المشكلة إلا عند أهل البوادي، من حيث هم الأصل الأنقى للغة الذي لم يفسد أو يختل بعد، فإن تسويغ القاعدة، هنا يأخذ شكلا عمليا محضا.. ولهذا يكمل النص "ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، لم يعترض شئ من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ منهم كما يؤخذ من أهل الوبر، وكذلك لو نشأ في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقي ما يرد عنها"[1]. وهكذا فإنه لا شئ أيضا إلا مجرد التبرير العملي لهذه القاعدة، الأمر الذي يعني أن حضورها، في هذه الحقول المعرفية، يقف عند حدود الممارسة التي يعوزها التأسيس النظري والمعرفي. ولقد كان ذلك ما حققه الخطاب التاريخي الأشعري الذي قدم لهذه القاعدة -فيما لاح آنفا- كل ضروب التسويغ النظري والمعرفي، حتى لقد أحالها من مجرد قاعدة (تبررها التجربة وتفرضها الممارسة) إلى عقيدة أو بنية متعالية راحت تفعل في انفصال كامل عن أصولها في الواقع.. ومن هنا لا شك مركزية الخطاب التاريخي الأشعري في محيط الثقافة التي يبدو أنها لم تشكله فقط، بل أنها تشكلت به أيضا.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري ونظام بنيته، قد أعان على إنجاز جملة أمور، منها تفسير الإنتاج التاريخي للمؤرخين المسلمين من خلال الوعي بالخطاب المؤسس له معرفيا، وبيان مدى انتماء هذا الخطاب التاريخي ذاته إلى بنية الثقافة السائدة وتفسير حضوره المركزي فيها، وأخيرا -وهو الأهم- تفسير لا تاريخية الخطاب العربي المعاصر، فإنه -يبقى وفيما يتعلق بهذه اللا تاريخية بالذات- أن التفسير هو مدخل للتقويم والتغيير.. فكيف ذلك؟ أعني كيف يمكن خلخلة هذه اللا تاريخية وزحزحتها؟

الحق أن في مجرد الوعي مدخل إلى الخلخلة والزحزحة.. لكن، لا الوعي بمجرد الخطاب ونظام بنيته، بل الوعي أساسا بسياقات تشكّله، وشروط تبلور بنيته واكتمالها. فالوعي بما يضمره الخطاب، ويجهد في إخفائه، من "تاريخ" تكوّن فيه، ملئ بالصراعات التي خاضها على المستوى الاجتماعي والسياسي والفكري من أجل فرض هيمنته وتكريسها، ومن دور "أيديولوجي" يتكشّف عن سعي لا

١-ابن جني: الخصائص، القاهرة ١٩١٣، ج١، ص٤٠٥.

هوادة فيه لتكريس كافة ضروب الإطلاق والهيمنة، نحسب في أن الوعي بذلك سبيلا إلى زحزحة الخطاب وكسر هيمنته، وذلك من حيث يحوّله الوعي (بالتاريخي والأيديولوجي فيه) من (مُعطى مطلق) أشبه بالمقدس الذي لا سبيل محاورته، ناهيك بالطبع عن نقده أو حتى نقضه، إلى (تكوين تاريخي) يخضع بحسب طبيعته- لكل ضروب التجاوز والتخطي.

تقتضي الزحزحة، إذن، وعيا بأن الخطاب تبلور في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ. ولعل ذلك يؤكده ما لاح، آنفا، من أن الخطاب بأسره قد انبثق في قلب السياسة، داعما لاختيار سياسي ما بوصفه الأفضل، وساعيا إلى تكريسه، ولما يترتب عليه بوصفه الأفضل أيضا، ولأن السياسة سرعان ما راحت ترُد له الدَّين دعما ومددا، فإنه قد تمكن بفضل هذا الدعم، لا غير، من أن يحسم صراعه مع كافة الأنساق والخطابات المناوئة لصالحه، الأمر الذي يعني أن الخطاب قد حقق هيمنته بالتاريخ وبفضله، لا رغما عنه. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأنه إذا كان الخطاب التاريخي الأشعري، قد استهدف في صراعه مع الخطابات المناوئة- تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي باعتباره نموذجا لا سبيل بإزائه إلا التكرار (ولأن التكرار يبتعد عن الأصل دوما، فإنه يكون سقوطا متلاحقا)، فإن الأمر فيما يتعلق بالخطابات المناوئة (والخطاب المعتزلي تحديدا)- لا يحيل إلى أي رفض للأصل أو تنكر له، بقدر ما يحيل إلى تصوره، لا نموذجا للتكرار، بل نقطة ابتداء للوعي يبدأ منها سيره، متمثلا ومستوعبا ومتجاوزا، إلى آفاق أرقى. وإذن فالأمر لا يتعلق بخطاب يقبل الأصل، وآخر يرفضه ويتنكر له، بقدر ما يعني أن ثمة علاقتين مع الأصل، إحداهما تكرره (ساعية إلى التماهي معه)، والأخرى تبدعه (واعية بحدوده وساعية إلى كشف ممكناته المضمرة). وفي حين يبدو الأصل، طبقا لهذه الأخيرة، انفتاحا على العالم يشكّله ويتشكل فيه وبه في ضروب من المساءلة والحوار، فإنه يبدو، حسب الأولى، سلطة مطلقة لا سبيل لمساءلتها، ولعل ذلك يكشف عن قصدها في العالم، الذي هو السعي نفسه إلى تكريس نفسها كسلطة لا سبيل لمساءلتها أبداً. وإذ يبدو الخطاب، هكذا، تكوينا في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ، فإن ذلك يُحيل إلى أن تجاوزه ليس ممكنا فقط، بل لعله واجب أيضا. وعندئذ فقط تفقد "اللا تاريخية" ما يؤسسها في بنية الوعي، الأمر الذي يؤول إلى إمكان خلخلتها وزحزحتها، بل وحتى إقصاءها كلية، توطئة لخطاب عربي آت.

فهرس

عن الإمامة والسياسة

9

الخطاب التاريخي في علم العقائد

إن موضوع هذا الكتاب هو جزء من التراث، ولكن لماذا البحث في التراث وقراءته..؟ وهل تاريخ الفكر العربي المعاصر إلا خير شاهد على استحالة أية نهضة من نقطة بدءٍ خارج التراث؟.

إنها في هذه الحالة مجرد استنساخ شائه للآخر، تتلاشى معه الذات وتغيب. ومن جهة أخرى فإن النهضة لا يمكن أن تبدأ من التراث باجتراره وإعادة استهلاكه، لأنها ستكون بذلك مجرد تكرار يتلاشى معه المشروع النهضوي. وإذاً فالأمر يقتضي أن يكون التراث موضوعاً لموقف معرفي يجعل منه أساساً تجديدياً للنهضة، وإذا كان التراث هو الموضوع، فإن قراءته هي السعي لإنتاج معرفة بالتراث تتجاوز أثوابه الغابرة، وتضعه في بؤرة الحداثة.

ومن هنا، فإن هذا الكتاب يتصدّى لكل ضروب التناول السلفي للتراث الذي لا تتعدد القراءات له.



مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTER- ESSOR ET CIVILISATION

